DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICII ATHENAEI LATERANENSIS

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

QUIBUS MODERANTUR EIUSDEM ACADEMIAE

PRAELATUS A SECRETIS

ANTONIUS PIOLANTI

COETUS A CONSILIO

ANTONINUS ROMEO — AUGUSTINUS BEA S.J.
PETRUS PALAZZINI — CAROLUS BALIC O.F.M.
HUGO LATTANZI — ALOYSIUS CIAPPI O.P.

SPONSOR ERIT

CONSTANTINUS VONA

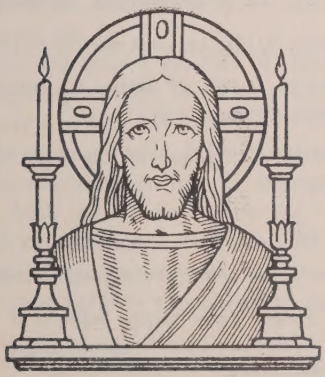
Commentarii ter prodeunt in anno.

Pretium annuae consociationis est pro Italia: 2.000 lire; pro exteris regionibus: 5 dollari (Dollars).

Directio et administratio est apud Pontificium Athenaeum Lateranense: Epistolae, scripta et pecunia mittantur ad: Mons. ANTONIO PIOLANTI, Direttore di *Divinitas*, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - ROMA.

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII



APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICII ATHENAEI LATERANENSIS

DIVINITAS

ANNI II FASC. II EDITUS EST MENSE IUNIO A.D. MCMLVIII

SUMMARIUM

Pag.

Sua Santità Pio XII, *Discorso ai partecipanti al XIII Congresso Internazionale di Psicologia applicata* 195

S. E. Mons. E. Florit, *Maria Santissima e la convivenza civile nel Magistero di Pio XII* 209

DISSERTATIONES

Exc.mus D. D. A. M. Landgraf, *Essentia et vires motivae Scholasticae nascentis* 225

G. M. Hanssens, S. J., *La concelebrazione sacrificale della Messa* 242

Philippe de la Trinité, O.C.D., *Les cinq voies de S. Thomas d'Aquin* 269

G. Filograssi, S. J., *La morte di Maria Santissima nella Cost. Apost.* « Munificentissimus Deus » 339

A. Martinelli, *O.F.M., La visione di Dio* « per speciem » *durante la presente vita* 371

COMMENTATIONES

A. Perego, S. J., *Una nuova opinione sull'unità psicologica di Cristo* 409

R. Verardo, O. P., *I doni dello Spirito Santo e il* « semper » *di S. Tommaso d'Aquino secondo l'originale esegesi proposta dal P. Clément Locas, P.S.S.* 425

NUNTIUM

Ill.mus ac Rev.mus D.nus Rodulphus G. Bandas, *novus Socius Ordinarius Academiae Theologiae Romanae* 434

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 15 Maii 1958

✠ Petrus Canisius Van Lierde Episcopus Porphyriensis
Summi Pontificis Vicarius Generalis pro Civitate Vaticana

Sua Santità Pio XII

DISCORSO AI PARTECIPANTI AL XIII CONGRESSO INTERNAZIONALE DI PSICOLOGIA APPLICATA

(Roma, 10 aprile 1958)

Accorsi da tutto il mondo per partecipare in numero imponente al XIII Congresso dell'Associazione internazionale di Psicologia applicata, voi avete desiderato, signori, di poter venire a visitarci in questa occasione. Noi siamo lieti di accogliervi qui e di tutto cuore diamo il benvenuto a ognuno di voi.

L'argomento, che vi impegna e da cui l'attuale Congresso trae il suo nome, è la psicologia applicata; ma, lungi dal limitare le vostre ricerche alle applicazioni pratiche, voi prendete largamente in considerazione temi che appartengono alla psicologia teorica. Come si può scorgere nell'abbondante documentazione che Ci avete inviato, ciascuna delle quattro sezioni, nelle quali sono ripartiti i lavori: psicologia applicata al lavoro e all'orientamento professionale, psicologia medica, psicologia scolastica, psicologia criminale giudiziaria e penitenziaria, affronta parecchie volte questioni di deontologia, implicate nelle rispettive materie.

Voi avete anche messo in evidenza che si verificano a questo proposito, tra psicologi e teologi, alcune divergenze di vedute che immettono nelle idee e nell'azione spiacevoli incertezze, e Ci avete pregato di apportarvi per quanto è possibile alcuni chiarimenti. Due punti soprattutto Ci sono stati segnalati: l'impiego largamente diffuso di alcuni tests [1], *con i quali si va sino a scavare senza scrupoli nelle*

Nota. - Riportiamo la traduzione dal francese del discorso pontificio, (pubblicato sull'*Osservatore Romano* dell'11 aprile 1958) di eccezionale importanza per la Teologia Morale.

[1] Il *test* è definito come un esperimento diagnostico che ha per fine di mettere in evidenza, il più oggettivamente ed esattamente possibile, i caratteri distintivi dello psichismo di una personalità, o anche soltanto alcune delle sue particolarità.

profondità dell'anima; di qui il problema connesso, ma più ampio, della responsabilità morale dello psicologo, quello dell'estensione e dei limiti dei suoi diritti e dei suoi doveri nell'uso dei metodi scientifici, si tratti di ricerche teoriche o di applicazioni pratiche.

Noi tratteremo questi due punti nella nostra esposizione, inquadrandoli però in una sintesi più ampia: l'aspetto religioso e morale della personalità umana, oggetto della psicologia. Noi prenderemo in considerazione nell'ordine:

1) *la definizione della personalità umana sotto l'aspetto psicologico e morale;*

2) *gli obblighi morali dello psicologo rispetto alla personalità umana;*

3) *i principi morali fondamentali concernenti la personalità umana nella psicologia.*

I. - La definizione della personalità umana sotto l'aspetto psicologico e morale

Il termine di « personalità » s'incontra oggi quasi dappertutto, ma con significati diversi. A dire il vero, basta percorrere la ricca biografia sull'argomento per rendersi conto che molte nozioni concernenti la struttura psichica dell'uomo sono espresse in termini tecnici, che conservano dappertutto lo stesso significato fondamentale. Tuttavia parecchi fattori dello psichismo umano non sono stati ancora ben precisati e non è stata trovata ancora per essi una definizione adeguata. Il termine di « personalità » è tra questi sia nella psicologia scientifica, sia nella psicologia applicata. E' dunque necessario precisare come Noi la intenderemo. Sebbene Noi consideriamo soprattutto gli aspetti morali e religiosi, mentre voi vi fermate specialmente all'aspetto psicologico, non crediamo che questi punti di vita differenti debbano comportare opposizioni o contraddizioni, almeno finchè essi restino oggettivi e finchè si sforzino di aderire ai fatti.

Noi definiamo la personalità come « l'unità psico-somatica dell'uomo, in quanto determinata e governata dall'anima ».

Questa definizione tratta dapprima della personalità come di una « unità », perchè essa la considera come un tutto, di cui le parti, benchè conservino i loro specifici caratteri, non sono separate, ma collegate organicamente tra di loro. Perciò la psicologia può considerare così le facoltà psichiche e le loro funzioni separatamente, nella struttura propria e nelle loro leggi immanenti, come nella loro totalità organica.

La definizione caratterizza ancora questa unità come « psico-somatica ». I punti di vista del teologo e dello psicologo s'incontrano qui in parecchi aspetti. Le opere tecniche di psicologia indugiano di fatto a considerare fin nelle particolarità l'influsso del corpo sullo spirito, al quale fornisce un apporto continuo di energie per mezzo dei suoi processi vitali. Queste opere studiano inoltre l'influsso dello spirito sul corpo, e si sforzano di determinare scientificamente le modalità del governo delle tendenze psichiche per mezzo dell'anima spirituale e di trarne applicazioni pratiche.

La definizione dice poi che l'unità psico-somatica dell'uomo è « determinata e governata dall'anima ». L'individuo, in quanto unità e totalità indivisibile, costituisce un centro unico e universale dell'essere e dell'azione, un « io » che si possiede e dispone di se stesso. Questo « io » è lo stesso per tutte le funzioni psichiche, e resta lo stesso nonostante il fluire del tempo. L'universalità dell'« io » in estensione e in durata si applica in particolare al legame causale, che lo riunisce alle sue attività spirituali. Questo « io » universale e permanente, sotto l'influsso, coscientemente avvertito o implicitamente accettato, di cause interne o esterne, ma sempre con una libera decisione, prende un atteggiamento determinato e un carattere permanente sia nel suo essere interiore sia nel suo comportamento esteriore. Siccome questa caratteristica propria della personalità proviene in ultima analisi dall'anima spirituale, la si definisce in quanto « determinata dall'anima », e poichè non si tratta di un processo occasionale, ma di un processo continuo, si aggiunge « governata dall'anima ». Può accadere che certi tratti di un carattere acquistino un rilievo più accentuato e che si designi questa dominante per mezzo del termine di « personalità », ma l'esistenza di tali dominanti non è richiesta perchè si possa parlare di una personalità secondo il significato della definizione.

La personalità può essere considerata sia come un semplice fatto, sia alla luce dei valori morali che debbono governarla. E' risaputo che esistono forti personalità e altre insignificanti; alcune personalità sono inquiete, viziose o depravate, altre sono aperte, sincere, oneste. Ma le une e le altre hanno queste caratteristiche, perchè hanno dato a se stesse, con loro libera decisione, l'uno o l'altro orientamneto spirituale. Nè la psicologia nè la morale trascureranno questo fatto, anche se tutte e due considerano preferibilmente l'ideale, verso il quale tende la personalità.

Poichè l'aspetto morale e religioso coincide in larga parte con l'aspetto precedente, a Noi basterà aggiungere talune indicazioni. La metafisica considera l'uomo come un essere vivente, dotato d'intelli-

genza e di libertà, nel quale il corpo e l'anima sono uniti in una sola natura che possiede un'esistenza indipendente. In termini tecnici si parlerà di rationalis naturae individua substantia (2). *Secondo questo significato, l'uomo è sempre una persona, un « individuo » distinto da tutti gli altri, un « io » dal primo all'ultimo istante della sua vita, anche quando non ne ha consapevolezza. Vi ha dunque qualche differenza tra questo punto di vista e le espressioni della psicologia, ma tuttavia senza che vi sia contraddizione insolubile.*

I tratti più importanti della personalità dal punto di vista morale e religioso sono i seguenti:

a) *L'uomo è tutto intero opera del Creatore. Anche se la psicologia non ne tiene conto nelle sue ricerche, nelle sue esperienze e nelle sue applicazioni cliniche, essa indaga sempre sull'opera del Creatore. Del resto questa considerazione è essenziale sotto l'aspetto morale e religioso, ma fintanto che il teologo e lo psicologo restano oggettivi, non è a temere alcun conflitto, e tutti e due possono procedere nel proprio settore e secondo i principi della loro scienza.*

Quando si considera l'uomo come opera di Dio, si scoprono due caratteristiche importanti per lo sviluppo e il valore della personalità cristiana: la sua rassomiglianza con Dio, che procede dall'atto creativo, e la sua filiazione nel Cristo, manifestata dalla Rivelazione. La personalità cristiana di fatto diviene incomprensibile se si trascurano questi dati, e la psicologia, specialmente quella applicata, s'espone anch'essa a incomprensioni e a errori, se li ignora. Si tratta, infatti, di fatti reali e non soltanto immaginati o supposti. Che codesti fatti siano conosciuti per mezzo della Rivelazione non toglie nulla alla loro verità, perchè la Rivelazione mette l'uomo in condizione di valicare i confini d'un'intelligenza limitata, per lasciarsi illuminare dall'intelligenza infinita di Dio.

b) *La considerazione della finalità è egualmente essenziale al punto di vista morale e religioso. L'uomo ha la possibilità e l'obbligo di perfezionare la sua natura, non come egli la intende, ma secondo il piano di Dio. Per completare l'immagine di Dio nella sua personalità, egli non deve seguire i suoi istinti, ma le norme oggettive, quali sono quelle della deontologia medica, che s'impongono alla sua intelligenza e alla sua volontà e che sono a lui dettate dalla sua coscienza e dalla Rivelazione. La coscienza sarà rischiarata, peraltro, interrogando le opinioni altrui e la saggezza tradizionale dell'umanità. Alcuni anni fa, è stato redatto in America un codice di deontologia medica:* Ethical

(2) Cfr. *Summ. Theol.* I, q. 29 a. 1.

Sandards for Psychologists, *che si fonda sulle risposte di* 7.500 *membri dell'*American Psychological Association *(Washington D.C.). Anche se codesto codice contiene alcune affermazioni discutibili, se ne deve approvare l'idea ispiratrice: il ricorso cioè a persone serie e competenti per scoprire e formulare norme morali. Chiunque trascura o disprezza le norme dell'ordine morale oggettivo non acquisterà che una personalità deformata e imperfetta.*

c) *D'altronde, dire che l'uomo è tenuto ad osservare certe regole di moralità equivale a ritenerlo responsabile, a credere ch'egli ha la possibilità oggettiva e soggettiva d'operare secondo queste regole. Quest'affermazione della responsabilità e della libertà è ugualmente essenziale alla personalità. Non si può, dunque, a dispetto di certe posizioni sostenute da alcuni psicologi, abbandonare i seguenti presupposti, sui quali sarebbe desiderabile che si realizzasse un accordo il più esteso possibile tra gli psicologi e i teologi:*

1) *un uomo qualsiasi dev'essere ritenuto normale fino a prova contraria;*

2) *l'uomo normale non possiede soltanto una libertà teorica, ma ne ha anche realmente l'uso;*

3) *l'uomo normale, quando impiega come deve le energie spirituali che sono a sua disposizione, è capace di vincere le difficoltà che si frappongono all'osservanza della legge morale;*

4) *le disposizioni psicologiche anormali non sono sempre costringenti e non tolgono sempre al soggetto ogni possibilità d'agire liberamente;*

5) *anche i dinamismi dell'incosciente e del subcosciente non sono irresistibili; è possibile, in larga misura, dominarli, soprattutto da parte del soggetto normale;*

6) *l'uomo normale è dunque ordinariamente responsabile delle risoluzioni che prende.*

d) *Infine, per capire la personalità, non si può astrarre dall'aspetto escatologico. Per tutto il tempo che l'uomo vive sulla terra, egli può volere sia il bene sia il male; ma non appena l'anima è separata dal corpo per mezzo della morte, essa resta fissata alle disposizioni acquisite durante la vita. Secondo l'aspetto morale e religioso l'elemento risolutivo della struttura della personalità è precisamente l'atteggiamento ch'essa prende rispetto a Dio, fine ultimo, che gli è proposto dalla sua stessa natura. Se la personalità si è orientata verso di Lui, questo atteggiamento le rimarrà; se, al contrario, la personalità se n'è*

allontanata, essa conserverà la disposizione che si è data volontariamente. Per la psicologia quest'ultimo episodio del divenire psichico può non importare che un interesse secondario. Tuttavia, poichè la psicologia si occupa delle strutture psichiche e degli atti che da esse derivano e che contribuiscono all'elaborazione finale della personalità, il suo destino non le dovrebbe restare del tutto indifferente.

Questi sono i punti che volevamo sviluppare riguardo alla personalità, considerata sotto l'aspetto morale e religioso. Vi aggiungiamo alcuni brevi rilievi.

I libri della vostra specialità trattano anche delle dominanti nella struttura della personalità, vale a dire delle disposizioni che determinano l'aspetto del suo psichismo. In tal modo voi dividete gli uomini in gruppi a seconda che in essi dominino i sensi, gli istinti, le emozioni e affezioni, il sentimento, la volontà, l'intelligenza. Anche dal punto di vista religioso e morale, questa classificazione non è senza importanza, poichè la reazione dei diversi gruppi ai motivi morali e religiosi è spesso assai differente.

Le vostre pubblicazioni trattano spesso anche la questione del carattere. La distinzione e il senso dei concetti di « carattere » e di « personalità » non appaiono dappertutto uniformi. Talvolta si giunge anche a prenderli come sinonimi. Taluni ritengono che l'elemento principale del carattere sia l'atteggiamento che l'uomo adotta dinanzi alla sua responsabilità; secondo altri è il suo atteggiamento dinanzi ai valori. La personalità dell'uomo normale si trova necessariamente messa in raffronto con i valori e con le norme della vita morale, la quale, come abbiamo detto, comprende anche la deontologia medica. Questi valori non sono semplici indicazioni, ma direttive obbligatorie. Bisogna prendere posizione a loro riguardo, accettarli o rifiutarli. Così si spiega che uno psicologo definisca il carattere come « la costante relativa della ricerca, dell'apprezzamento, dell'accettazione personale dei valori ». Parecchi lavori del vostro Congresso fanno allusione a questa definizione, o anche la commentano ampiamente.

Un ultimo fatto, che attira l'interesse comune dello psicologo e del teologo, è l'esistenza di certe personalità, delle quali la sola costante è, per così dire, l'incostanza. La loro superficialità sembra invincibile e non ammette come valore altro che la noncuranza o l'indifferenza dinanzi ad ogni ordine di valori. Per lo psicologo, come per il teologo, questo non costituisce motivo di scoraggiamento, ma piuttosto è di sprone e d'invito a una collaborazione feconda, al fine di formare personalità autentiche e caratteri saldi per il bene degli individui e delle comunità.

II. - Gli obblighi morali dello psicologo rispetto alla personalità umana

Ci accingiamo ora a trattare le questioni di deontologia medica, delle quali Ci avete domandato la soluzione, cioè dapprima affrontiamo la liceità di certe tecniche e della maniera di applicare i tests *psicologici, poi indicheremo i principi d'ordine relgioso e morale, che sono fondamentali per la persona dello psicologo e per quella del paziente. Osserviamo, d'altronde, che le questioni di deontologia qui trattate rigardano anche chiunque possiede l'uso della ragione e, in generale, chiunque è capace di porre un atto psichico cosciente.*

I tests *e gli altri metodi di ricerca psicologica hanno contribuito enormemente alla conoscenza della personalità umana e le hanno reso servigi segnalati; perciò si potrebbe pensare che non esiste in questo campo alcun particolare problema di morale medica e che si possa approvare tutto senza riserve. Nessuno, infatti, vorrà negare che la psicologia moderna, considerata nel suo insieme, meriti l'approvazione dal punto di vista morale e religioso. Tuttavia, se si considerano in particolare i fini che essa persegue e i mezzi che adopera per attuarli, si è indotti a fare una distinzione. I suoi fini, cioè lo studio scientifico della psicologia umana e la guarigione delle malattie dello psichismo sono del tutto lodevoli; ma i mezzi adoperati si prestano talvolta a riserve giustificate, come segnalavamo più sopra a proposito dell'opera uscita in America:* Ethical Standards for Psychologists.

Non sfugge ai migliori psicologi che il più abile impiego dei metodi esistenti non riesce a penetrare nella zona dello psichismo che costituisce, per così dire, il centro della personalità e resta sempre un mistero. Arrivato a questo punto, lo psicologo non può che riconoscere con modestia i limiti delle sue possibilità e rispettare l'individualità dell'uomo, sul quale egli è chiamato a dare un giudizio. Lo psicologo dovrebbe sforzarsi di scorgere in ogni uomo il piano divino e aiutare a svilupparlo per quanto è possibile. La personalità umana è, infatti, con i suoi tratti caratteristici la più nobile e la più meravigliosa delle opere della creazione. Ora, a chi prende conoscenza dei vostri lavori appare che taluni problemi morali si presentano a questo riguardo. Voi manifestate, infatti, ripetute volte le obiezioni sollevate dalla penetrazione dello psicologo nell'intimo della personalità altrui. Così, per esempio, l'impiego della narcoanalisi, *discussa già in psicoterapia e considerata come illecita nell'azione giudiziaria; così anche l'uso dello strumento a rivelare la menzogna che è chiamato* Lie-detector *o « poli-*

grafo » (3). *Qualche autore denunzia le nocive conseguenze delle tensioni emotive violente, provocate in un soggetto a scopo di esperimento, ma afferma anche che bisogna preferire l'interesse del progresso scientifico a quello della persona individuale, che serve di soggetto all'esperimento. Altri nell'indagine e nel trattamento psichiatrico effettuano interventi che non hanno avuto il precedente assenso del paziente, o del quale questi non conosceva l'esatta partata. Così anche la manifestazione del reale contenuto della loro personalità può da sola provocare, presso alcuni, seri traumi. In breve, si può dire che bisogna talvolta deplorare l'ingiustificata intrusione dello psicologo nella personalità profonda e i seri danni psichici che ne risultano per il paziente e anche per terze persone. Capita anche che non ci si assicuri del pieno consenso dell'interessato e che si alleghi la priorità della scienza sui valori morali e sulle ragioni degli individui (in altri termini la priorità del bene comune su quello particolare), a giustificazione di procedimenti discutibili.*

Verificheremo ora il valore dei principi, che invocano anche buoni psicologi per giustificare certi modi d'agire contestabili.

1. L'interesse della scienza e l'importanza della psicologia. — *La morale insegna che le esigenze scientifiche non giustificano da sole qualsivoglia maniera d'utilizzare le tecniche e i metodi psicologici, anche da parte di psicologi seri e per finalità utili. La ragione è che le persone interessate ai procedimenti d'indagine psicologica non debbono tener conto soltanto delle leggi scientifiche, ma anche di norme trascendenti. Difatti, ciò che in primo luogo è in questione non sono la stessa psicologia e i suoi possibili progressi, ma la persona umana che si serve della psicologia, e la persona umana obbedisce a norme superiori: sociali, morali, religiose. Lo stesso accade, del resto, nelle*

---

(3) La *narcoanalisi* consiste, press'a poco, in una forma speciale d'interrogatorio sotto l'azione di una sostanza ipnotica (il *pentothal sodico* conosciuto volgarmente come il « siero di verità ») che, iniettato per via endovenosa a dosi calcolate, favorisce la rivelazione d'atteggiamenti o di contenuti mentali che il soggetto, quando è in stato di coscienza chiara, tiene nascosti intenzionalmente o inconsciamente. Il *Lie-detector* o « poligrafo » è un dispositivo che permette la registrazione simultanea di manifestazioni somatiche diverse — e, di loro natura, incontrollabili da parte del soggetto — che accompagnano gli atteggiamenti emotivi, i quali sono prodotti sotto certe condizioni nello stesso tempo delle menzogne coscienti, di cui queste manifestazioni somatiche divengono dunque delle indicazioni indirette, al di fuori di ogni partecipazione deliberata da parte del soggetto esaminato (cfr. Prof. Leandro Canestrelli, *Libertà e responsabilità nella ricerca psicologica,* Roma 1955, pp. 8-9).

altre branche della scienza; le matematiche, per esempio, o la fisica, in se stesse sono estranee alla morale e si sottraggono dunque alle sue norme; ma la persona che si impegna nel loro studio e che applica le loro leggi non abbandona mai il piano morale, perchè in ogni momento la sua libera azione non cessa di preparare il suo destino trascendente. La psicologia come scienza non può, dunque, far valere le sue esigenze altro che nella misura nella quale siano rispettate la scala dei valori e le norme superiori, delle quali abbiamo parlato, e tra le quali figurano le norme del diritto, della giustizia, dell'equità, il rispetto della dignità umana, la carità ordinata verso se stessi e verso gli altri. Codeste norme non hanno nulla di misterioso, ma appaiono chiaramente ad ogni coscienza retta, e sono formulate dalla ragione naturale e dalla rivelazione. Nella misura in cui queste norme sono osservate, niente impedisce di far valere le giuste esigenze della scienza psicologica a favore dei moderni metodi d'indagine.

2. Il consenso del soggetto. — *Il secondo principio in discussione è quello dei diritti della persona, che si presta agli esperimenti o al trattamento psicologico. In sè il contenuto dello psichismo appartiene esclusivamente alla persona (nel caso, al soggetto degli esperimenti e del trattamento) e rimane conosciuto dalla sola persona. Questa ne manifesta tuttavia già qualche parte per il semplice fatto del suo comportamento. Allorchè lo psicologo si occupa di quello che è manifestato in tal modo, non viola l'intimo psichismo del soggetto. Egli può anche agire in tutta libertà quando l'individuo ne esprime coscientemente una parte e intende in questo caso che non allega alcuna importanza al segreto. Ma vi è una larga parte del suo mondo interiore che la persona non scopre che a pochi confidenti e che difende contro l'intrusione altrui. Certe cose saranno anche conservate segrete a ogni costo e rispetto a chicchessia. Vi sono altre cose, infine, che la persona non saprebbe considerare. La psicologia mostra inoltre che esiste una regione dello psichismo intimo — in particolare talune tendenze e disposizioni — così nascosta che l'individuo non giungerà mai a conoscere e neanche a sospettare. E come è illecito di appropriarsi dei beni altrui o di attentare alla sua integrità corporale senza il suo consenso, così non è permesso di entrare contro la sua volontà nel suo interiore dominio, quali siano le tecniche e i metodi utilizzati.*

Ma ci si può inoltre domandare se il consenso dell'interessato sia sufficiente ad aprire senza riserva allo psicologo l'accesso al suo psichismo.

Se codesto consenso è estorto ingiustamente, ogni azione dello psicologo sarà illecita; se esso è viziato per mancanza di libertà (dovuta

all'ignoranza, all'errore o all'inganno) ogni tentativo di penetrare nelle profondità dell'anima sarà immorale.

Invece, se il consenso è dato liberamente, lo psicologo può, nella maggior parte dei casi, ma non sempre, agire secondo i principi della sua scienza senza contravvenire alle norme morali. Bisogna vedere se l'interessato non ha oltrepassato i limiti della propria competenza e la propria capacità di dare un consenso valevole. L'uomo, infatti, non dispone di un potere illimitato su se stesso. Spesso nei vostri lavori si allega il principio giuridico (senza peraltro citarne la formula): volenti non fit iniuria: *« se la persona acconsente, non le si reca alcuna ingiustizia ». Notiamo dapprima che l'intervento dello psicologo potrebbe veramente ledere molto i diritti di un terzo, per esempio, rivelando segreti (di Stato, di ufficio, di famiglia, di confessione), o semplicemente il diritto di individui o di comunità alla loro riputazione. Non è sufficiente che lo psicologo stesso o i suoi assistenti siano tenuti al segreto, nè che si possa talvolta, per ragioni gravi, confidare un segreto a una persona prudente. Perchè, come abbiamo già segnalato nella Nostra allocuzione sulla psicoterapia e la psicologia, del 13 aprile 1953, certi segreti non possono essere rivelati neppure ad una sola persona prudente.*

Quanto al principio volenti non fit iniuria, *non si solleva dinanzi allo psicologo che un ostacolo, cioè il diritto della persona a proteggere il suo mondo interiore. Ma altri ostacoli possono sussistere in virtù di obbligazioni morali che il soggetto non può sopprimere a suo placito, per esempio, la religiosità, la stima di sè, il pudore, la decenza. In questo caso, benchè lo psicologo non violi alcun diritto, manca alla morale. Bisogna dunque esaminare in ogni caso particolare, se uno di questi motivi di ordine morale non venisse ad opporsi al suo intervento, e apprezzarne esattamente la portata.*

3. L'altruismo eroico. — *Che si deve pensare del motivo dell'altruismo eroico, allegato per giustificare l'applicazione incondizionata delle tecniche di esplorazione e di trattamento psicologici?*

Il valore morale dell'azione umana dipende in primo luogo dal suo oggetto. Se l'oggetto è immorale, anche l'azione è immorale. Non serve a nulla l'invocare il motivo che ispira l'azione o lo scopo che essa persegue. Se l'oggetto è indifferente o buono, ci si può allora interrogare circa i motivi o circa il fine che conferiscono all'azione nuovi valori morali. Ma un motivo, per quanto nobile possa essere, non basta mai a rendere buona un'azione cattiva. Così un qualsivoglia intervento dello psicologo dev'essere prima esaminato nel suo oggetto alla luce delle indicazioni date. Se questo oggetto non è conforme al

diritto o alla morale, il motivo di un altruismo eroico non lo rende accettabile; se l'oggetto è lecito, l'azione potrà ricevere inoltre dal motivo invocato un più alto valore morale. Le persone che, mosse da questo motivo, si prestano agli esperimenti più penosi per aiutare gli altri ed essere loro di aiuto, sono degne d'ammirazione e d'imitazione. Ma bisogna stare attenti a non confondere il motivo o lo scopo della azione con il suo oggetto e di non trasferire all'oggetto un valore morale che non gli si addice.

4. L'interesse generale e l'intervento dei pubblici poteri. — *L'interesse generale e l'intervento dei pubblici poteri possono autorizzare lo psicologo a impiegare qualsivoglia metodo?*

Che l'autorità pubblica possa, rispetto ai particolari, mettere a profitto, per giusti motivi, le acquisizioni e i metodi sperimentati della psicologia, nessuno contesterà. Ma la questione riguarda in materia la scelta di certe tecniche e di certi metodi. E' tratto caratteristico degli Stati totalitari che essi non badano ai mezzi, ma utilizzano senza distinzione tutto quanto serve al fine perseguito, senza alcun rispetto per le esigenze della legge morale. Nel Nostro discorso del 3 ottobre 1953 al VI Congresso di Diritto penale, abbiamo già denunciato le aberrazioni, delle quali il secolo XX dà ancora tristi esempi, accogliendo la tortura e i mezzi violenti nella procedura giudiziaria.

Per il fatto che procedimenti immorali siano imposti dal pubblico potere, non rende i procedimenti stessi in nessun modo leciti. Così, quando i pubblici poteri creano uffici di esperimenti o di consultazione, i principi, che Noi abbiamo esposto, si applicano a tutte le misure d'indole psicologica, che i detti uffici sono chiamati ad adottare.

Per quanto concerne le ricerche libere e le iniziative di questi uffici, si applicheranno i principi che valgono per la ricerca libera e le iniziative dei particolari e, in linea generale, per l'utilizzazione della psicologia teorica e applicata.

In ciò che riguarda la competenza della pubblica autorità nell'imposizione di esami psicologici, si applicheranno i principi generali concernenti i limiti della competenza nell'autorità pubblica. Nelle Nostre allocuzioni del 13 settembre 1952 intorno ai limiti morali della ricerca e del trattamento medico (4), *e del 30 settembre 1954 alla* Sodalitas medicorum universalis (5), *abbiamo esposto i principi che regolano i rapporti del medico con le persone che egli tratta, e con i*

(4) *Discorsi e Radiomessaggi di S. S. Pio XII*, vol. XIV [1953], pp. 320-325.
(5) *Ivi*, vol. XVI [1955], pp. 174-176.

pubblici poteri, in particolare la possibilità per i pubblici poteri di concedere a taluni medici e psicologi diritti che oltrepassano quelli che un medico ordinariamente ha verso il suo cliente.

Le disposizioni dell'autorità pubblica che ingiunge di sottoporre i bambini e i ragazzi a certi esami — supposto che l'oggetto di questi esami sia lecito —, per essere conformi alla morale, debbono tener conto degli educatori, che hanno su di essi un'autorità più immediata che quella dello Stato, cioè della famiglia e della Chiesa. Nè l'una nè l'altra, del resto, si opporranno a misure prese nell'interesse dei ragazzi; ma esse non permetteranno che lo Stato agisca in questo campo senza tener conto del loro proprio diritto, come il Nostro predecessore Pio XI affermava nell'enciclica Divini Illius Magistri, *del* 31 *dicem*bre 1929, *e come Noi stessi in diverse occasioni abbiamo rilevato.*

III. - I PRINCIPI MORALI FONDAMENTALI CONCERNENTI LA PERSONALITÀ UMANA IN PSICOLOGIA

Le risposte, che finora vi abbiamo dato, richiedono ancora come complemento l'enunciazione dei principi di base, dai quali esse sono state dedotte e grazie ai quali voi potrete, in ogni caso particolare, formarvi un giudizio personale pienamente giustificato. Noi non parleremo che dei principi d'indole morale, che interessano sia la personalità di colui che pratica la psicologia, sia la personalità del paziente, nella misura con la quale costui interviene con un passo libero e responsabile.

Talune azioni sono contrarie alla morale, perchè violano soltanto le norme di una legge positiva; altre azioni portano in se stesse il loro carattere d'immoralità; tra queste ultime — le sole delle quali Noi Ci occuperemo — alcune non saranno giammai morali; altre diverranno immorali in funzione di circostanze determinate. Così, per esempio, è immorale il penetrare nella coscienza di qualcuno; ma quest'atto diviene morale, se l'interessato vi apporta il suo consenso valevole. Può accadere anche che talune azioni espongano al pericolo di violare la legge morale: così, per esempio, l'impiego dei tests *rischia in certi casi di eccitare impressioni immorali; ma quell'impiego diviene morale, quando motivi proporzionati giustificano il pericolo corso. Si possono, dunque, distinguere tre specie di azioni immorali, che si possono giudicare tali in rapporto a tre principi di base, secondo che esse siano immorali, sia in se stesse, sia per difetto di diritto da parte di colui che le pone, sia a causa dei pericoli che provocano senza motivo sufficiente.*

Le azioni immorali in sé stesse sono quelle i cui elementi costitutivi sono inconciliabili con l'ordine morale, cioè con la sana ragione. L'azione cosciente e libera è allora contraria sia ai principi essenziali della natura umana, sia alle relazioni essenziali che essa ha con il Creatore e con gli altri uomini, sia alle regole che governano l'uso delle cose materiali: in questo senso l'uomo non può giammai farsene schiavo; ma deve restarne il padrone. E' dunque contrario all'ordine morale che l'uomo, liberamente e coscientemente, sottometta le sue facoltà razionali agli istinti inferiori. Quando l'applicazione dei tests o della psicanalisi o di qualsiasi altro metodo giunga a quel punto, essa diviene immorale e dev'essere rifiutata senza discussione. Naturalmente appartiene alla vostra coscienza il determinare, nei casi particolari, quali comportamenti debbono essere rigettati.

Le azioni immorali per difetto di diritto da parte di colui che le pone non contengono in sé stesse alcun elemento essenziale che sia immorale, ma, per essere poste lecitamente, suppongono un diritto sia esplicito sia implicito, come accadrà nella maggior parte del tempo per il medico e per lo psicologo. Poiché un diritto non può essere presunto, bisogna innanzi tutto stabilirlo con una prova positiva a carico di chi se lo arroga e dev'essere fondata su un titolo giuridico. Perciò, fintanto che il diritto non è acquisito, l'azione è immorale. Ma se, a un certo momento, un'azione appare tale, non segue che essa lo resterà sempre, perché può accadere che si acquisti ulteriormente il diritto in questione. Come abbiamo detto sopra, vi appartiene qui ancora decidere nei casi concreti, dei quali si trovano parecchi esempi nelle opere della vostra specialità, se tale o tal altra azione cada sotto l'applicazione di questo principio.

In terzo luogo, talune azioni sono immorali a causa del pericolo, al quale esse espongono senza motivo proporzionato. Noi parliamo evidentemente del pericolo morale, per l'individuo o per la comunità, sia rispetto ai beni personali, del corpo, della vita, della riputazione, dei costumi, sia rispetto ai beni materiali. E' evidentemente impossibile evitare assolutamente il pericolo e una tale esigenza paralizzerebbe ogni iniziativa e nuocerebbe gravemente agli interessi di ognuno; così la morale permette questo rischio a condizione che sia giustificato da un motivo proporzionato all'importanza dei beni minacciati e alla prossimità del pericolo che li minaccia. Voi manifestate parecchie volte nei vostri lavori il pericolo che fanno correre certe tecniche, certi procedimenti utilizzati in psicologia applicata. Il principio che abbiamo enunziato, vi aiuterà a risolvere per ogni caso le difficoltà che si ponessero.

Le norme che abbiamo formulato sono prima di tutto d'indole morale. Allorché la psicologia discute teoricamente intorno a un metodo o all'efficacia di una tecnica, essa non considera che la sua attitudine a procurare il fine proprio che persegue, e non tocca il piano morale. Nell'applicazione pratica importa di tener conto, inoltre, dei valori spirituali in causa tanto presso lo psicologo quanto presso il suo paziente, e di unire al punto di vista scientifico o medico quello della personalità umana nel suo insieme. Queste norme fondamentali sono obbligatorie, perché esse risultano dalla natura delle cose e appartengono all'ordine essenziale dell'azione umana, di cui il principio supremo e immediatamente evidente è il dover fare il bene e evitare il male.

* * *

All'inizio di quest'allocuzione, abbiamo definito la personalità come « l'unità psico-somatica dell'uomo, in quanto è determinata e governata dall'anima », e abbiamo precisato il significato di questa definizione; dopo abbiamo tentato di dare una risposta ai quesiti che voi Ci avete rivolto circa l'impiego di certi metodi psicologici e circa i principi generali che determinano la responsabilità morale dello psicologo. Da costui ci si attende non solo una conoscenza teorica delle norme astratte, ma anche un senso morale profondo, maturato, lungamente formato dalla coerenza fedele alla sua coscienza. Lo psicologo veramente desideroso di non cercare che il bene del suo paziente, si mostrerà tanto più sollecito di rispettare i limiti fissati alla sua azione dalla morale, in quanto egli tiene, per così dire, in mano le facoltà psichiche di un uomo, la sua capacità di agire liberamente, di attuare i valori più alti richiesti dal suo destino personale e dalla sua vocazione sociale.

Noi auguriamo di tutto cuore che i vostri lavori penetrino sempre meglio nella complessità della personalità umana, l'aiutino a porre rimedio alle sue debolezze e a rispondere più fedelmente ai disegni sublimi che Dio, suo Creatore e suo Redentore, delinea a suo riguardo e che le propone come ideale.

Invocando su di voi, sui vostri collaboratori e sulle vostre famiglie i più abbondanti favori celesti vi diamo in pegno la Nostra benedizione apostolica.

S. E. Mons. Ermenegildo Florit
Arcivescovo Coadiutore di Firenze

MARIA SANTISSIMA E LA CONVIVENZA CIVILE NEL MAGISTERO DI PIO XII

I documenti mariani di Pio XII assommano a circa 360, tra Encicliche, Lettere e Costituzioni Apostoliche, Radiomessaggi e Discorsi.

La nostra indagine si è estesa ai principali ed ai più recenti. Essi irradiano su tutta la Cristianità la luce di una dottrina pura, profonda e il calore di un amore ardente e trasformatore di anime. Ci sembra di poter fissare nei seguenti termini le conclusioni che ne abbiamo ricavato in ordine al nostro assunto.

I. *La Madonna è « causa nostrae unitatis »*: 1) *per la sua regalità;* 2) *per la sua maternità. Questo in linea dottrinale e di fatto. Lo confermano*: 3) *la manifesta protezione dimostrata verso la Cattedra di Pietro e* 4) *le meraviglie operate nei Santuari, particolarmente a Lourdes.*

II. *Maria* 1) *vitalizza la convivenza sociale; e* 2) *n'è provvida e silenziosa sostenitrice attraverso la donna timorata.*

Nota. Discorso tenuto il 2 marzo 1958 nell'Aula Magna del Pontificio Ateneo Lateranense durante la solenne Accademia svoltasi nella ricorrenza annuale della esaltazione alla Cattedra di San Pietro del Sommo Pontefice Pio XII, gloriosamente regnante. Erano presenti gli E.mi Cardinali Tisserant, Micara, Pizzardo, Aloisi Masella, Tedeschini, Fumasoni Biondi, Agagianian, Costantini, Cicognani, Valeri, Mimmi, l'Anticamera Pontificia e alte Autorità del Vaticano, il Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede, numerosi Assessori e Segretari delle Sacre Congregazioni, Arcivescovi e Vescovi, larghe rappresentanze della Prelatura e della Curia Romana, il Sindaco di Roma, Autorità civili e un folto uditorio.

I. MARIA « CAUSA UNITATIS » DELLA CONVIVENZA CIVILE.

1) Per la sua Regalità. — *In ordine al nostro assunto, l'arco della grandezza e potenza di Maria poggia sui due pilastri della sua Regalità e maternità universale. Entrambi, a loro volta, hanno per base la maternità divina di Maria e la sua opera di corredentrice. La maternità divina è veramente la ragione più profonda della regalità « per aver Maria dato la vita a un Figlio che nel medesimo istante del concepimento anche come uomo era Re e Signore di tutte le cose per l'unione ipostatica col Verbo »* (1). *« L'origine della gloria e maestà regale di Maria va riposta nel mistero dell'Incarnazione. Ciò che illumina tutta la sua persona e missione è il "Fiat" con cui accettò la disposizione divina »* (2). *La prerogativa « della maternità divina, è la chiave che apre alla debole indagine umana le inenarrabili ricchezze della Madonna ed impone nello stesso tempo ad ogni creatura la più alta venerazione per lei »* (3).

Ma Ella è Regina degli uomini anche per la parte singolare avuta nell'opera redentrice del figlio, cioè per essere stata associata a Cristo Gesù, principio di salvezza; e associata in maniera simile a quella con cui Eva fu associata ad Adamo, principio di morte, sì da poter affermarsi che la redenzione umana avvenne secondo una certa « ricapitolazione ». Come Cristo, il nuovo Adamo, è nostro Re non solo perchè Figlio di Dio (cioè per titolo di creazione) ma anche perchè nostro Redentore (cioè per titolo di conquista), « così, secondo una certa analogia... la Beatissima Vergine è Regina non solo perchè Madre di Dio, ma anche perchè, quale nuova Eva, è stata associata al novello Adamo » (4).

Il regime repubblicano di uno Stato non ha di che adombrarsi; il regime monarchico di un altro non ha di che abusare. La regalità di Maria ovviamente non va concepita « in analogia con la realtà della vita politica moderna », precisa il S. Padre. Il necessario ricorso al linguaggio umano, in sè mirabile, ma sempre imperfetto e inadeguato a rappresentare gli arcani soprannaturali, non implica adesione al-

---

Citiamo l'Enciclica: « Le Pèlérinage de Lourdes » secondo la versione italiana de « La Civiltà Cattolica » An. 108 (1957, III) 225-236; gli altri documenti mariani di Pio XII, secondo la raccolta edita dalla Pia Società di S. Paolo: *Atti e Discorsi di Pio XII* (Edizioni Paoline).

(1) *Atti e Discorsi di Pio XII*, l. c., vol. XVI (1954), 321.

(2) *Ibid.*, vol. XVI (1954) 364.

(3) *Ibid.*, vol. IX (1947) 175 (Abbiamo ritoccato la versione ital.).

(4) *Ibid.*, vol. XVI (1954) 322.

cuna « ad una determinata forma di governo ». La regalità mariana corrisponde a una realtà ultraterrena che però, al tempo stesso, penetra sin nel più intimo dei cuori e li tocca nella loro essenza profonda, in ciò che essi hanno di spirituale e immortale » ([5]).

Pur ravvisando un simbolo del tutto appropriato nella « acies ordinata », nell'esercito schierato a battaglia, nessuno può scoprirvi una « qualsiasi intenzione bellicosa, ma unicamente la forza d'animo, che ammiriamo in grado eroico nella Vergine, e che procede dalla coscienza di operare validamente per l'ordine di Dio nel mondo » ([6]).

Per cui Ella non cessa di suggerire ai reggitori delle nazioni consigli e atteggiamenti consoni alle esigenze attuali, nè « cessa di riversare su tutti i popoli della terra e su tutte le classi sociali l'abbondanza delle sue grazie... Lungi dall'esser fondato sulla esigenza dei suoi diritti e (sulla) volontà di un altèro dominio, il regno di Maria non conosce che un'aspirazione: il pieno dono di sè nella più alta e totale generosità » ([7]).

« Come... avviluppò nel suo manto il Fanciullo divino, primogenito di tutte le creature, e di tutta la creazione (cf. *Col.* 1, 15), *così Ella si degna di « avvolgere tutti gli uomini e tutti i popoli con la sua vigilante tenerezza », e di far rifulgere la verità delle parole sapienziali che la Chiesa applica a Lei: « Per mezzo mio regnano i re, e i magistrati amministrano la giustizia; per mezzo mio comandano i principi e i sovrani governano con rettitudine* (Prov. 8, 15 s.). *Indubdubbiamente i responsabili della pubblica cosa, più l'andranno conoscendo, più l'invocheranno come « Sede della Sapienza e Regina Pacis ». Nell'ora presente* (come nel 1954) *« l'unità e la pace del mondo sono in pericolo », per « avvenimenti pieni di ansietà »* ([8]).

Il mondo attuale lotta senza tregua per conquistare la sua unità e la pace... Il Papa ammonisce che « l'invocazione del regno di Maria è, al di sopra di tutti i mezzi terreni e di tutti i disegni umani, sempre in qualche modo difettosi, la voce della fede e della speranza cristiana, saldi e forti delle promesse divine e degli aiuti inesauribili che questo impero di Maria ha diffusi per la salvezza della umanità » ([9]).

La regalità mariana è pure garanzia di volontà coraggiosa e ardita nell'assolvere alle proprie responsabilità. Infatti afferma il Papa: « Chi non vede in qual grado Maria ha attuato in se stessa questo

---

([5]) *Atti e Discorsi di Pio XII*, l. c., (1954) 364.
([6]) *Ibid.*, vol. XVI (1954) 366.
([7]) *Ibid.*, vol. XVI (1954) 367.
([8]) *Ibid.*, vol. XVI (1954) 329.
([9]) *Ibid.*, p. 363; cf. 364 s.

spirito (di fortezza) ed ha meritato le lodi dovute alla « donna forte »?

Il suo « Magnificat »... cantico di gioia e di fiducia invincibile nella potenza divina, di cui Ella imprende ad effettuare le opere, la riempie di santa audacia, di una forza ignota alla natura. Come noi vorremmo che tutti coloro, i quali hanno oggi la responsabilità del buono e retto andamento degli affari pubblici, imitassero questo luminoso esempio di sentimento regale! » ([10]).

Suonano davvero audaci le parole: « Ex hoc beatam me dicent omnes generationes »! Ripiena di Spirito Santo, l'umile ancella del Signore ha osato proferirle prima ancora che il mistero della Redenzione avesse avuto il suo compimento. Esse racchiudono la profezia (implicita) di una regalità che lungo i secoli andrà vincolando a Maria nazioni e uomini di tutte le latitudini, di tutti i colori e di tutte le condizioni sociali. « Omnes generationes », anche quelle che domani raggiungessero la luna; esse porteranno anche lassù la lode e l'amore verso Colui che La creò e potranno celebrarla più splendente della luna e delle stelle!

2) Per la sua maternità. — *Maria* « Causa Unitatis », *a motivo della sua* maternità *spirituale, più esattamente, è causa di fratellanza universale.*

« Multifariam multisque modis » il Papa ha insegnato ed esaltato la maternità universale della Madonna e il ricco dottrinale potrebbe sintetizzarsi così:

a) *Gesù, con l'Incarnazione, è divenuto nostro simile, e intanto lo è diventato in quanto inviato dal Padre a redimerci e a renderci figli (adottivi) del Padre suo, mediante un germe di vita divina inserito in noi, ossia mediante la grazia meritataci con la sua passione e morte. Il Cristo pertanto viene ad essere nostro fratello maggiore e noi suoi fratelli di adozione e coeredi. Ma la madre di lui è Maria SS.ma, quindi Ella è pure madre nostra.*

b) *Quella che chiamiamo Chiesa di Dio, secondo la Rivelazione, è il Corpo Mistico di Gesù, ossia è Gesù più noi, avendoci il battesimo incorporati a lui. Egli la testa, noi le membra di tale Corpo; ma la Madonna, a sua volta, è Madre del Capo; deve dunque essere madre anche delle membra, formando queste un tutt'uno — sempre nell'ordine della grazia — col Capo* (Col. 3, 28). *Ella è dunque anche madre nostra. In linea di diritto, anzi « la maternità spirituale di*

([10]) *Atti e Discorsi di Pio XII*, l. c., (1954) 365-366.

Maria, frutto della maternità divina, si estende a tutta l'umanità, avendo Maria con la sua maternità divina dato a tutta l'umanità il Salvatore da cui viene la vita soprannaturale » (11).

Ella dunque possiede i migliori titoli per dire ad ogni generazione umana e a ogni uomo: « Voi siete tutti figli miei »; e quindi per rammentarci: « Voi siete tutti fratelli e perciò amatevi scambievolmente, come vi ha amati il Figlio mio ».

L'ineffabile realtà di una madre comune, ripresentata incessantemente dal culto, dalle preghiere, dalla catechesi, dall'arte sacra, dai frequenti congressi mariani, non può non richiamare di continuo la realtà di una fraternità che deve riunirci nel Corpo Mistico. E una tale fraternità non richiede forse che tutti collaborino, come membri responsabili, alla soluzione dei problemi tecnico-sociali e spirituali del mondo? Non spinge tutti i buoni a concorrere per il bene comune, come tutte le membra di un corpo concorrono alla vita e prosperità del medesimo? Il sentirsi veramente fratelli non spinge a perdonare molto, « a sprezzare l'invidia, a promuovere l'amore sociale, a rispettare i diritti dei poveri »? (12).

A sua volta la Madonna potrà mai disinteressarsi dei figli, cioè dei membri in atto della Chiesa, i battezzati, e dei membri in potenza, gli altri uomini? Di qui l'esercizio della sua maternità attraverso la mediazione universale di grazie dal cielo; mediazione che emerge particolarmente nel suo aspetto sociale, vale a dire in rapporto alla Chiesa considerata socialmente, quale Corpo Mistico del Cristo.

E il Cristo — osserva il Papa — se « opera i miracoli e infonde la grazia per mezzo della sua umanità (assunta nel seno di Maria), se si serve dei Sacramenti e dei suoi Santi, come di strumenti per la salvezza delle anime, perchè non può servirsi dell'ufficio e dell'opera della Madre sua Santissima per distribuire a noi i frutti della redenzione? » (13).

Se la vita di lei « per la missione affidatale da Dio è strettamente inserita nei misteri di Gesù Cristo, e nessuno certo più di lei ha calcato più da vicino e con maggiore efficacia le orme del Verbo Incarnato », chi mai potrebbe fruire « di maggior grazia e potenza presso

---

(11) « La Madre del Capo sarebbe stata la Madre delle membra. La Madre della vite, sarebbe stata la Madre dei tralci ». « Madre di Dio nell'ordine fisico..., nell'ordine soprannaturale della grazia divenne Madre di tutti gli uomini ». *Atti e Discorsi di Pio XII*, l. c., vol. IX (1947) 175.

(12) Enciclica « *Le Pèlérinage* », l. c., num. 18.

(13) *Atti e Discorsi di Pio XII*, l. c., vol. XVI (1954), 325.

il cuore... del Figlio di Dio e, attraverso il Figlio, presso il Padre celeste? » (14).

3) CAUSA « NOSTRAE UNITATIS » ATTRAVERSO LA CATTEDRA DI PIETRO. — *Sì: perchè la protegge manifestamente: e proteggendola così, concorre alla elevazione e unificazione della convivenza civile.*

Per chi guardi al fondo delle cose e non si arresti alla superficie, il Pontificato Romano è istituzione la cui presenza e azione si rivelano sempre più necessarie alla comunità non solo cristiana ma mondiale, alla comunità di tutti i popoli della terra.

Infatti la convivenza civile: a) *in primo luogo trova il suo fondamento essenziale nella coscienza morale. Ove questa esista e sia operante possono risolversi tutti i maggiori problemi sociali; ove invece manchi o resti oscurata si viene a soffrire un pauroso scompenso tra progresso tecnico-scientifico e regresso della vita spirituale; diventa illusorio ogni altro surrogato o sistema. Dirò meglio: la convivenza è ineluttabilmente destinata a reggersi solo sul sistema della sfiducia reciproca, della posizione di difesa, della fiscalità e della polizia. D'altra parte, qual'è la cattedra soprannazionale che si rivolge direttamente alla coscienza umana e le fornisce una salda struttura morale, con lo additare e difendere i supremi principi del bene e del male? Unicamente la Cattedra di Pietro;*

b) *in secondo luogo, l'esperienza individuale e collettiva, e quindi la storia, dimostrano che la convivenza civile soggiace all'influsso delle idee dominanti, fino a divenire la pratica attuazione delle medesime; per cui ogni volta che queste fossero errate, anche la vita civile si dibatterà tra le onde tortuose e rovinose degli errori seguiti.*

Orbene la situazione odierna mostra all'evidenza che la convivenza di molti popoli soggiace — almeno nei dirigenti responsabili — a nefaste aberrazioni filosofiche e teologiche. E chi ha il coraggio e la preoccupazione di combatterle senza compromessi e tentennamenti?

Purtroppo gli uomini si adoprano a impugnare o a correggere quasi esclusivamente gli errori scientifici, politico-economici e quelli della

---

(14) Dalla Lettera Enciclica « Mediator Dei », in *Atti e Discorsi di Pio XII*, l. c., vol. IX (1947) 446.

Se Dio dispone tutto *in pondere et mensura,* e suol largire ai suoi eletti grazie proporzionate alla missione che loro affida, certamente ha dato alla B. V. quella estensione di conoscenza e potenza che corrisponde alla sua dignità di Madre di tutti i cristiani. Vuol dire che Ella può arrivare a tutti e dedicarsi a ciascuno di essi. La Provvidenza non dà all'uccello le ali sufficientemente larghe per coprire ogni nato? Non mette un nuovo amore nel cuore della madre per ogni nuovo bambino che le dà?

tattica e strategia militare, trascurando il principale, o comunque anteponendogli abitualmente, se non anche sistematicamente, il secondario e il marginale.

Solo la voce dei Pontefici si leva alta e insopprimibile a smascherare e a rigettare gli errori più perniciosi al consorzio umano. Nessuna meraviglia perciò che anche uomini acattolici tendano l'orecchio a quella voce e persino la invochino riconoscendo, sia pure implicitamente, la necessità del Pontificato Romano. Per i credenti esso appare tanto necessario, quanto la sua fonte di derivazione cioè il Cristo, Colui che ne ha garantita la perennità: « Super hanc *petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalebunt adversus eam! ». Il credente ravvisa chiaramente nel Pontefice Romano il principio* unificatore *dei popoli, perchè espressione concreta, visibile e operante del principio unificatore interiore che è il Verbo Incarnato, Colui che ha conferito a Pietro il potere di ammaestrare, governare e santificare le anime.*

Orbene Pio XII sottolinea più volte « il titolo efficace e impegnativo di Auxilium Christianorum, (15) *in quanto esprime e compendia una lunga storia di lotte e di vittorie conseguite dalla Chiesa e dal suo Capo sotto il patrocinio dell'Augusta Regina, nei momenti di subdole o sanguinose persecuzioni; fra il serpeggiare o il furoreggiare delle eresie, che sono sempre elementi di disgregazione sociale. Gli ultimi cento anni poi di culto mariano, « hanno in qualche modo intrecciato tra la Sede di Pietro e il Santuario dei Pirenei saldi vincoli »* (16), *che la Madonna stessa si è benignata di annodare per prima. Il Santo Padre lo rileva fin dalle prime battute della recente Enciclica, citando pure S. Pio X, il quale non ha esitato a riconoscere, con documento solenne, il nesso storico tra l'atto del Supremo Magistero che definiva l'Immacolata Concezione e le prodigiose apparizioni di Lourdes* (17). *D'accordo: nè queste, nè i colloqui della Tuttasanta con la pastorella, nè i successivi miracoli facevano di necessità per avvalorare la definizione dogmatica. L'aveva pronunciata, ex-cattedra, un successore del maggior Pietro, e tanto bastava.*

Ma come dimenticare che la Madonna, proclamandosi formalmen-

---

(15) Cf. Domenico Bertetto, *Il Magistero Mariano di Pio XII*, Roma 1956, pagg. 781-84.

(16) Enciclica « Le Pèlérinage de Lourdes », l. c., num. 6.

(17) Lettera Enciclica « Ad diem illam » del 2 Febbraio 1904 (50° delle Apparizioni) in: *Acta Pii X*, vol. I, p. 149. Pio XII cita San Pio X, nella Enciclica « Le Pèlérinage de Lourdes », l. c., num. 8.

te tale quale Pio IX l'aveva dichiarata appena quattro anni avanti, aveva commosso profondamente il cuore del supremo Pastore e dell'intero gregge cristiano, rinvigorendone lo spirito di pietà e di apostolato a vantaggio dell'intera società?

Come obliare che la B. V., confermando spontaneamente e con le sue stesse labbra la celebre definizione, convalidava, a suo tempo, la comune fede nell'infallibilità del Pontefice Sommo? ([18]).

4) Maria « Causa unitatis » per le meraviglie che opera a Lourdes. — *Lourdes è un crocivia dei popoli che vi passano per conoscersi e amarsi nel Cristo sotto l'incanto della celeste Regina. I pellegrini, come nelle catacombe scoprono la Chiesa di ieri, così nei Santuari, particolarmente a Lourdes, scoprono la Chiesa di oggi e massimamente il segreto più profondo dell'unità della Chiesa, vale a dire l'amore soprannaturale, l'unica vera forza coesiva della società. Quel continuo incontrarsi di genti diverse va indubbiamente radicando il senso della unità sociale, al di sopra d'ogni barriera di razze, di lingue e di nazionalità; quel fondersi nella medesima invocazione e nei medesimi sentimenti, fa riecheggiare l'affermazione apostolica « non c'è più nè Giudeo, nè Gentile, nè schiavo, nè libero, nè uomo nè donna, ma tutti voi siete uno in Cristo »* ([19]). *Veramente a Lourdes « congregavit nos in unum, Maria! ».*

Certo l'Enciclica indirizzata da Pio XII all'Episcopato francese all'approssimarsi del primo centenario lourdiano e la recente solenne apertura del medesimo hanno facilmente polarizzato l'attenzione del mondo sulla cittadella del soprannaturale; oso dire facilmente, perchè i cattolici intuiscono che non si tratta solo di una data da commemorare (1858), *ma piuttosto di una presenza di Maria ininterrotta dal* 1858 *a oggi, presenza arcana e dinamica, diremmo anzi sempre parlante di quanto accadde, or sono cento anni, fra la bianca Regina dei Pirenei e la quattordicenne fanciulla dei Soubirous; e perciò siamo*

([18]) Cf. la Enciclica « Le Pèlérinage de Lourdes », l. c. num. 6. La Madonna, giacchè era apparsa, poteva dichiarare il suo titolo più alto: « Sono la Madre del Verbo Incarnato »; o il titolo più idoneo a stimolare la nostra fiducia « Sono la Mediatrice di ogni grazia »; o il titolo che è coronamento degli altri; « Sono l'Assunta ». Appare abbastanza chiaro dunque l'intento di porre un suggello al grande atto pontificio del 1854. Forse l'ha prescelto non tanto perchè titolo di predilezione, ma — perchè inquadrato nelle circostanze storiche e in rapporto alla Cattedra di Pietro — era titolo di approvazione celeste.

([19]) Scompaiono cioè tutte le possibili differenze di stirpe, di condizione sociale e di sesso, perchè tutti formano il Corpo di cui Cristo è il Capo; in tutti la Vita è una sola: il Cristo.

davanti non tanto a cento anni di miracoli, quanto a cento anni di miracolo continuato!

La società odierna lo sente, Pio XII lo sottolinea, rammentando accanto ai guariti nel corpo, gl'innumerevoli altri a cui la Madonna di Lourdes, dal 1858 ad oggi, « s'è avvicinata come messaggera di perdono e di speranza ». Sono milioni di ciechi nello spirito, che rientrati in patria hanno potuto dichiarare « Ci sono andato, mi sono lavato e ho visto » (Joh. 9, 11).

E sono persone di ogni età e condizione, datori di lavoro, lavoratori del braccio e della mente, professionisti, amministratori della pubblica cosa, statisti e scienziati.

Chi non conterà tra i maggiori benefici largiti alla convivenza civile questa silenziosa e capillare immissione in essa di elementi purificati e tonificati nello spirito? Davvero — come dice il S. Padre — le apparizioni di Lourdes segnano « un nuovo incomparabile effondersi della redenzione »; « Forse giammai in un angolo della terra s'è visto simile corteo di sofferenze, giammai un uguale irradiarsi di pace, di serenità, di gioia!... mai si conoscerà il numero dei benefici che il mondo deve alla Vergine soccorritrice » ([20]).

II. MARIA VITALIZZATRICE E SOSTENITRICE DELLA CONVIVENZA CIVILE

1. Maria vitalizzatrice della convivenza civile.

1) *Chi non s'avvede oggi di mene e tentativi più o meno volti a far trionfare un umanesimo senza Dio (laicismo) e un umanesimo contro Dio (marxismo)?*

Ma se togliete di mezzo la Rivelazione, se di conseguenza negate « i valori divini che sanciscono il bene e il male » (Fulgens Corona) ([21]), *perdono ogni valore le leggi umane e si annienta quasi la pubbli-*

([20]) Queste espressioni ricorrono nella Enciclica « Le Pèlérinage de Lourdes », num. 4 e 5; alcune però furono pronunciate ancora nel 1935, a Lourdes, quando cioè l'attuale Pontefice vi si recò in qualità di Legato di Pio XI. Ivi stesso esprime la salda fiducia che la B. V. « vorrà ancora rispondere con larghezza alla attesa dei suoi figli ». *Ibid.* n. 11. Cf. *Atti e Discorsi di Pio XII*, vol. XVI (1954) 327. Ivi dichiara di avere istituito la festa della Regalità, per far brillare agli occhi del mondo, nelle presenti circostanze, una verità atta ad apportare rimedio ai suoi mali, e liberarlo dalle sue angoscie e ad indirizzarlo verso il cammino di salute, che esso ansiosamente ricerca ».

([21]) *Atti e Discorsi di Pio XII*, l. c. vol. XV (1953) 318.

ca e legittima autorità, reclamata dalla natura socievole dell'uomo. E non trionferebbe — come di fatto qua e là trionfa — l'antidemocrazia e il servaggio politico? Davvero nessuno lacera il tessuto civile delle nazioni, più di coloro che ne straziano il nesso religioso.

E non si sradica dal cuore umano anche « la speranza e l'attesa » di beni imperituri? E che vi subentra? La smodata avidità dei beni terrestri. Come spiegare, ad esempio, che le popolazioni di certe regioni, malgrado il maggior rendimento del suolo e dei complessi industriali, malgrado le distribuzioni domenicali di ettari di terreni e di lotti di abitazioni rimangono insoddisfatte, se pur non riprendono atteggiamenti minacciosi e turbolenti? Le popolazioni di altre regioni invece, ugualmente evolute, ugualmente protese verso una maggiore giustizia sociale, ma indubbiamente più povere, vivono tuttavia più tranquille, più concordi e morigerate?

Gli è che qui religione e morale sono ancora in onore; là quasi scomparse. Qui la gente è avvezza a pensare anche ad altri valori; proprio a quelli non transitori; è abituata a ricorrere anche a mezzi non puramente materiali e umani e precisamente ai sacramenti e a una schietta devozione mariana. Là, tolta via ogni pratica di vita sacramentaria, levata la visione di beni superiori e di un pieno possesso di Dio, in cui un giorno s'incontreranno superstiti e trapassati, per mai più separarsi, che volete? è fatale che la vita si trascini in una terrestrità avvilente con le conseguenze per la convivenza civile che tutti conosciamo.

Un alto magistrato, lo scorso gennaio (inaugurandosi a Roma l'anno giudiziario, presso la Suprema Corte di Cassazione) ha sottolineato che: « forme più gravi di criminalità, trovano la determinante psicologica nel difetto di senso morale più che nel bisogno di provvedere ai mezzi di vita; infatti i più allarmanti delitti vengono consumati nelle zone dove maggiore è il benessere economico e dove non manca la possibilità di onesto lavoro » ([22]).

Non è dunque la questione economica, bensì quella etico-religiosa che va risolta primieramente.

Il S. Padre lo afferma frequentemente, anche nell'ultima Enciclica « Le Pèlérinage » ([23]).

([22]) Sunto della relazione giudiziaria tenuta dal Dott. Donato Pafundi Procuratore Generale della Repubblica, pubblicato dall'*Osservatore Romano* del 9 Gennaio 1958.

([23]) Fortemente nella Enciclica « Fulgens corona » (*Atti e Discorsi di Pio XII*, l. c., vol. XV (1953) 317-19).

Accanto a numerosi e giusti motivi di legittimo orgoglio e sicurezza, derivanti dal progresso, il mondo « conosce — egli osserva — anche una terribile tentazione, quella del materialismo ateo che tiranneggia la politica e la economia di parte notevole dell'umanità », e quella del materialismo adoratore di mammona, che allarga le sue rovine « secondo le dimensioni delle moderne imprese, provocando deliberazioni che gravano sulla vita dei popoli, radicando un concetto della vita che consiste nel regolare tutto in funzione unicamente della prosperità materiale e delle soddisfazioni terrene » e ponendo il cristianesimo di fronte a una società che spesso « contesta i supremi diritti di Dio. » ([24]).

Perciò egli non esita ad annettere un valore provvidenziale ai messaggi della Madonna: prima perchè riecheggiano fedelmente il messaggio evangelico: « non di solo pane vive l'uomo »; secondo, perchè additano la via giusta per ottenere soccorso dall'alto.

Nessun dubbio ch'Ella, per essere Madre di tutti, non diversamente che le altre madri e molto più di loro « ha viscere di misericordia verso i figli e ne intuisce i veri bisogni ».

Se pertanto coi messaggi di Lourdes e di Fatima ci va richiamando « i gradi essenziali e austeri della conversione religiosa », Ella vuol farci intendere che l'auspicato rinnovamento sociale può effettuarsi solo battendo la via stretta. E il Papa ne deriva il monito grave che i Sacerdoti non possono nascondere nulla delle esigenze del Vangelo e che bisogna proporle e riproporle con mitezza ed instancabile pazienza, ma con altrettanta franchezza e coraggio ([25]).

Ardua missione che affianca i ministri della Chiesa a Colei che ebbe l'anima trapassata dalla spada del dolore (« et tuam ipsius animam pertransibit gladius »). Sappiamo quanto viene frainteso e vilipeso il Santo Padre, allorchè si erge a difensore dei costumi cristiani. Nulla più di questa difesa porta a compimento la terribile profezia: Sarà un segnale di contradizione che costringerà molti a schierarsi contro o in favore del Figlio di Maria, « ut revelentur ex multis cordibus cogitationes ».

Il Papa — essendo un Padre pieno di comprensione — non disconosce che « le strutture sociali e le pressioni economiche gravano sulla buona volontà degli uomini come un peso enorme se pur talvolta anche non la paralizzano ».

([24]) Cf. « Le Pèlérinage » num. 17 e 18.
([25]) Cf. « Le Pèlérinage », num. 18.

D'altra parte, Egli ribadisce che « la questione della pace sociale e politica... è prima di tutto una questione morale » ([26]) *e che pertanto occorre appoggiarsi a una forza superiore a quella umana, una forza che è la sola capace di penetrare negli animi e di rinnovarli; è necessario adottare rimedi più profondi che non sia la sola autorità dello Stato e delle sue leggi: questi rimedi sono la fede, e un* comune amore *per la Vergine Santa.*

E soltanto così si potrà arrivare, in campo civile, ad un « consolidamento dei veri principi » su cui si fonda la società; in una « retta estimazione dei beni », guidata dalla giustizia e aiutata dalla carità; in un « attenuarsi dei contrasti » che si agitano fra le varie classi sociali; in un « componimento imparziale » e in una coesistenza armoniosa dei diritti di ciascuno ([27]).

2. Maria provvida e silenziosa sostenitrice della convivenza civile.

Gli studiosi di antichità vanno indagando in questi giorni le centinaia e centinaia di pergamene e papiri scoperti fra il 1947-1956, *in grotte impervie della Palestina, situate presso il Mar Morto.*

Una parte dei documenti, venuti alla luce, e già vagliati, rivelano modi di esistenze assai simili ai nostri, svelano soprendenti rassomiglianze in fatto di mestieri, di attività culturali, di interessi, di gusti e di affetti umani. E risalgono a 1900 *e anche a oltre* 2000 *anni fa!*

Supponete che tra duemila anni, i nostri posteri scoprano intere annate di settimanali illustrati (oggi son colluvie), pellicole accatastate in angoli risparmiati da cataclismi, in ripostigli difesi dalle intemperie: ci chiediamo: Come giudicheranno la nostra società?

Impaniata nel pansessualismo? Società vittima di una femminilità commerciata e industrializzata a mezzo di concorsi di bellezza centimetrata; a mezzo di rotocalchi che in una settimana creano una fama mondiale a stelle del cinema dotate di notevole o mediocre talento artistico? Ne dedurranno quei posteri che i valori dello spirito erano tenuti in poco o nessun conto? E concluderanno che era una società identica, se non anche peggiore di quella che vide spuntare il Cristia-

---

([26]) « Le Pèlérinage de Lourdes », num 18-19. E ivi stesso: « Non vi è infatti durevole rinnovamento sociale se non è fondato sugli intangibili principi della fede ».

([27]) Cf. la Enciclica « Fulgens corona », in *Atti e Discorsi di Pio XII*, l. c., vol. XV (1953) 319.

nesimo? Si sbaglierebbero: « *Dietro il vistoso e scintillante sipario di femminilità, intesa in chiave di rotocalco, di pellicola e di disco — osserva un nostro scrittore — questa nostra società vive e si nutre ancora di sentimento cristiano* » e (ciò) *molto per merito della donna che al modello della Vergine di Nazareth è rimasta fedele.* « *...L'incanto, la santità ineguagliata della Vergine Madre, hanno lasciato... un potente influsso che non solo ha sollevata la donna dalla sua... degradazione, ma l'ha invitata a divenire la forza latente che avrebbe rivitalizzata e raffinata la civiltà. La donna ha risposto all'appello* » ([28]).

Vengono alla nostra mente le religiose di stretta clausura che in ginocchio di giorno e di notte propiziano la Misericordia divina sulla umanità. Con le loro penitenze e il loro candore verginale si ergono dai monasteri come parafulmini che stornano da noi più di un meritato castigo del giusto Iddio.

Accanto a loro vediamo le migliaia e migliaia di suore, le quali, malgrado le comuni fragilità umane, si muovono come angeli di carità e di conforto negli orfanotrofi, nei ricoveri di vecchi, nelle cliniche; nei grandi e piccoli ospedali; ovvero consumano le loro migliori energie negli asili d'infanzia; nei vari istituti d'istruzione e nelle terre di missione, preparando innumerevoli bambini e ragazze alla vita di domani. Tutte costoro corrono dietro il profumo delle virtù di Maria!

Il nostro pensiero va anche alle insegnanti delle scuole statali e non statali, gran parte delle quali sanno infondere nell'animo di milioni di scolaretti la sapienza del Vangelo.

Altre donne sono costrette a lasciare il focolare domestico per esigenze economiche e obbligate a vivere nella promiscuità del lavoro manuale, o impiegatizio o professionale, o assistenziale. Nelle nuove situazioni spesso riesce loro arduo salvaguardare il proprio decoro e guadagnarsi la stima e la fiducia dell'altro sesso. Eppure l'ideale femminile, impersonato nella Madonna, le aiuta ad assolvere i loro compiti con naturalezza e dignità, e le porta a permeare di spirito cristiano l'ambiente che le circonda (Uffici pubblici e privati, negozi, laboratori, fabbriche, aule universitarie, comunali, ecc.) ([29]).

Nelle parrocchie urbane, come in quelle rurali, non mancano donne capaci di immolazioni eroiche per la propria famiglia: si con-

---

([28]) Cfr. *Atti e Discorsi di Pio XII*, l. c., vol. XIV (1952) 155 s. Ci è sembrato di poter migliorare la versione dall'inglese.

([29]) « Senza dubbio, oltre la cerchia familiare, i rapporti professionali e civili, presentano ai cristiani, ansiosi di lavorare per il rinnovamento della società, un vasto campo di azione » (« Le Pèlérinage », l. c., num. 19).

tano numerose le mamme che, malgrado il fardello dei difetti più comuni del sesso, sanno educare cristianamente la prole, riescono a plasmare nei figli un animo rettilineo e vigoroso, adusandoli alla fatica, affinandone il senso del dovere e della solidarietà umana: preparando così i migliori artefici della civiltà di domani. Anche queste donne, come meglio possono, fra stenti ed ostacoli non lievi, corrono dietro il profumo delle virtù della B. V.

Ma chi mai ne parla? Il loro nascondimento viene svelato solo da qualche episodio insolito; il silenzio sulla loro persona viene rotto appena dalla rara cronaca di un conferimento di medaglia d'oro al merito. Eppure proprio costoro offrono al mondo la migliore visione di grazia e di speranza! Esse passano senza una biografia, senza una storia ed una fotografia, in rotocalco. E beate loro, perchè il gusto depravato di certa pubblicità preferisce le donne il cui pudore è in fuga e i cui divorzi sono fatti a catena!

Annoveriamo fra i fatti caratteristici della epoca nostra l'ingresso delle donne in campo politico-sociale. La civiltà moderna, assai progredita e sotto più aspetti affascinante, accusa manchevolezze paurose e caratteri convulsi: forse perchè troppo soggiogata dalle tecniche e dalle specializzazioni, il cui abuso può disumanizzarla.

Perciò mai quanto oggi si rende necessaria la collaborazione della donna. Impegnandosi a fondo, con tutte le sue inesauribili risorse, in tutti i campi apertile dalle nuove legislazioni, la donna potrà arricchire di contenuto più umano la civiltà e ridarle una anima e un volto più cristiano. A quanti van chiedendo quale parte spetti alla donna nella convivenza civile, dobbiamo rispondere: non la parte di Donna-Funzione, nè di Donna-Uomo, ma di Donna-persona.

1) *Il marxismo che considera e tratta gli uomini non più che da strumenti manovrati per la costruzione della nuova civiltà atea, a maggior ragione, applica l'identica concezione e lo stesso trattamento alla donna.*

2) *In Occidente talune correnti femminili, alla parità di diritto e di fatto cogli uomini, associano la pretesa e l'intento di muoversi sempre sulla linea stessa degli uomini, cioè in concorrenza con i modi maschili. Ciò porta la donna a misconoscere le sue attitudini specifiche e finisce coll'impoverire il contenuto della vera civiltà e col provocare, a scadenza più o meno lunga, profondi squilibri, nella famiglia e nella convivenza civile.*

La concessa parità di diritti non può identificarsi con una parità di modi per rendere effettivo il diritto. Quelle donne che tendono a realizzare il progresso improvvisando ed assimilando qualità maschili,

invece che utilizzando e mettendo a punto le loro particolari qualità, finiscono con l'esaurirsi e col rinunziare all'impegno di una loro attesa e necessaria presenza attiva nell'ingranaggio della società moderna.

3) *La risposta cristiana perciò è: « Non la Donna-Funzione » non la « Donna-Uomo », ma la « Donna-persona ».*

La donna è persona come l'uomo; la differenza di sesso, in sè molto profonda, non incide nè può incidere in modo alcuno sul valore della persona. Se poi la donna ha l'uguaglianza con l'uomo sul piano metafisico ed etico-religioso, deve averla anche sul piano giuridico, sia che si tratti di ambito familiare che di ambito politico-sociale.

In tal modo tutti i settori della convivenza offrono alla donna altrettante possibilità di affermazione e di espansione della propria persona, purchè essa continui ad essere se stessa, ad affermare cioè e a sviluppare la propria personalità nella sua linea che è quella della maternità. « Questa la sua inconfondibile fisionomia: ogni donna è destinata ad essere madre, nel senso fisico della parola, ovvero in un significato più spirituale, ma non meno reale » (Pio XII). Maternità che non è funzione, o almeno non è solo funzione: ma è principalmente missione, e quando si dice missione, si dice dedizione di sè, e in pari tempo, arricchimento di sè nella maniera più naturale e insieme più elevata. A questa missione « il Creatore ha ordinato tutto l'essere proprio della donna, il suo organismo, ma anche il suo spirito e sopratutto la sua squisita sensibilità. Di guisa che la donna veramente tale, non può altrimenti vedere nè comprendere a fondo tutti i problemi che sotto l'aspetto della famiglia » (Pio XII, ottobre 1945). *La donna, dunque, che per la raggiunta parità giuridica lavora fuori casa in posti di responsabilità pubblica (nelle amministrazioni comunali o provinciali, nei parlamenti o nei tribunali), deve concorrere ad un più armonioso sviluppo della nostra travagliata società, perfezionando le sue doti femminili, radicandosi nella convinzione che alla base della società civile sta la famiglia.*

Spetta ad essa di aiutare il potere pubblico a risolvere problemi in cui solo la donna vanta una competenza adeguata e superiore a quella dell'uomo. Tali i problemi della vita familiare, la moralità pubblica, la legislazione sociale circa la qualità, la durata e l'igiene del lavoro femminile, la scuola materna ed elementare, l'infanzia abbandonata, le madri nubili, la stampa dei ragazzi, i problemi televisivi per i medesimi, lo sport femminile, l'educazione delle masse femminili ai doveri e diritti civili e politici concessi o conquistati, ecc.

Noi difendiamo questi principi, non per convenienza politica, ma perchè son principi che affondano la loro radice nel Vangelo; in par-

ticolare perchè tutta la legge (evangelica) si compendia nella massima: « Amerai il prossimo tuo come te stesso » e perciò aggiunge la Bibbia: « Sopportate i pesi gli uni degli altri ». Per questo la Madonna lasciò il dolce nido di Nazareth, « abiit in montana cum festinatione »; si recò frettolosa nelle lontane montagne di Giudea a soccorrere una congiunta: per questo la Madonna, durante il festino di Cana, andò incontro alla povertà di due onesti sposi; per questo accettò la profezia di Simeone « la tua stessa anima (di madre) sarà trapassata da una spada! ».

CONCLUSIONE

Sì: gli uomini tendono ad evadere dalle molte miserie terrene, anelano tutti ad una via d'uscita che porti tregua ai loro affanni e rechi una felicità finora cercata invano; ma molti si ostinano a scegliere male: « abbandonate — dice il Papa — le sorgenti dell'acqua viva, si sono scavate delle cisterne screpolate » (Ger. 2, 13) (30).

Le nuove generazioni si affacciano pensose di fronte al sistematico rifiuto di una redenzione soprannaturale e sembrano intravvedere — forse meglio che nel passato — l'assurdità di una redenzione naturale nel presente stato di cose, assurdità comprovata dal regolare fallimento di quanti pretesero di recarla alle nazioni e all'umanità. Il timore poi, di poter domani soccombere alla terrificante potenza distruttiva delle ultime scoperte, invade l'animo degli stessi scopritori e ossessiona uomini di scienza, della politica e della economia.

Sì: la vera pace e la sicurezza umana non viaggiano sui missili e sui satelliti artificiali, ma soltanto dietro il « signum Filii Hominis » l'emblema di Gesù, la Croce, e si consolidano soltanto ai piedi di quella Croce, accanto alla Madre del Crocefisso Redentore.

La dignità, la vita di Maria suonano perenne, irresistibile richiamo alle realtà più alte e più necessarie per la vita associata degli uomini di oggi, di domani e di sempre.

---

(30) Enciclica « Fulgens corona », in *Atti e Discorsi di Pio XII*, l. c., vol. XV (1953) 317.

DISSERTATIONES

Exc.mus D. D. Arcturus Michaël Landgraf
Episcopus Auxiliaris Bambergensis

ESSENTIA ET VIRES MOTIVAE SCHOLASTICAE NASCENTIS

Omnia in mundo habent suam historiam, nam omnia in mundo mutationi, evolutioni aut etiam decrescentiae sunt subiecta. Homines hodierni temporis, qui potiti sunt tota terra et fere omnibus eius secretis, bene sciunt quanti momenti sit scientia de eo, quales fuerint conditiones terrae in prioribus aevis. Etiam omnes conatus et omnes labores hominum habent suam historiam. Cum per saecula docti de historia tantum rerum civilium, principum vel etiam ecclesiae et summorum pontificum curaverint, nos hodierni scimus cognitionem historiae etiam rerum parvarum quandoque esse magni momenti.

Cum illustris Academia Pontificia Theologica sine dubio etiam historiam theologiae inter obiecta suarum inquisitionum habeat, liceat mihi loqui de aliqua theologiae periodo, quae usque ad ultima decennia erat quasi terra incognita, de periodo nempe Scholasticae nascentis.

Cui theologo esset ignotum aevum Scholasticae altae, quod praestat doctoribus clarissimi nominis, ut Sanctorum Alberti Magni, Bonaventurae, Thomae Aquinatis, post quos theologia usque hodie in rebus essentialibus eam retinuit formam, quam praesertim a S. Thoma acceperat.

Non tamen opinandum praedictos Sanctos Doctores stare in initio omnis theologiae scientificae vel saltem theologiae scholasticae. Ipsi enim nonnisi continuaverunt opus, quod alii

iam inceperant, ipsi multa problemata nonnisi ad ultimam solutionem perduxerunt, quam alii iam praeparaverant.

Theologia est assumptio Revelationis per cognitionem. Vetus Testamentum habuit scribas, qui, quamvis quoad veritatem principalem tandem errarent, tamen sobrio labore conati sunt Revelationem in sua totalitate cognoscere. Deinde post Christum natum iam Sanctorum Patrum plurimum intererat doctrinam Revelationis hominibus tradere et ita exponere, ut ab hominibus assumi posset.

Patres in suis scriptis revera tantam copiam veritatum docuerunt ut per saecula eorum dicta fere ad verbum repeterentur vel solum quoad verba aliter semper eaedem veritates exprimerentur. Sic fiebat progressus a verbo tradito ad verbum aliter formatum. Etiam ipsa cognitio leviter amplificabatur et clarior efficiebatur. Hoc praesertim in eis doctrinis, ubi haeresiae erant impugnandae, id quod optime eo fiebat, quod doctrina catholica lucide et clarius exhibebatur.

Iterum et iterum occurrunt tempora, in quibus homines non sunt contenti eis, quae ab avis acceperunt et ideo novas quaerunt vias. Sed etiam abstrahendo ab hoc omnia sunt in perpetuo fluxu et in continua evolutione. Id quod non tantum valet de artibus, de technica, sed etiam de rebus usus quotidiani hominum, ut e.g. de lingua. Omnis lingua vivens mutatur et lingua gallica vel italica vel germanica medii aevi considerabiliter differt ab hodierna. Qualis evolutio de reliquo non semper est etiam melioratio.

Sunt tempora, in quibus evolutio quasi insensibiliter et lentissime procedit. Sunt alia, ut hodierna, in quibus omnia fere sunt in rapido motu.

Taliter etiam in historia theologiae inveniuntur tempora, in quibus personae singulae vel plures nullo habito respectu ad traditionem nova, imo inaudita taliter docent, ut non iam possit esse sermo de aliqua evolutione organica, sed potius agatur de vera revolutione, qualem vidimus occasione modernismi vel etiam saeculo decimo sexto.

Ne tamen ideo fiat suspecta alia evolutio, quae eis correspondet, quae videmus in natura tempore veris. Diu omnia videbantur esse mortua vel saltem in somno iacere nihilque mutabatur. Nunc nova vita expergefacta est, quae ubique se suasque vires monstrat.

Tales periodos habemus in theologia incipiendo a fine saeculi undecimi et incipiendo a fine saeculi decimi sexti.

Sermonem facientes de Scholastica nascente cogitamus de ea periodo nostrae theologiae, quae incipit temporibus sancti Anselmi Canthuariensis et durat usque ad tempus Alexandri Halensis, aliis verbis, quae durat circiter ab anno millesimo nonagesimo usque ad annum millesimum ducentesimum trigesimum.

Semper est difficile essentiam et vires motivas alicuius periodi detegere. Semper hic est periculum simplificationum, quae falsum iudicium causare possunt. De reliquo aliqua periodus non est aliquid simplex, imo est aliquid ex diversis compositum. Unumquodque talium componentium potest provenire ex alio fonte et sic aliqua periodus est aliquid, in quod confluunt plurimi rivi temporum praeterlapsorum. Cum Scholastica nascens sit formata ab hominibus et cum homines in suis operibus semper ducantur ab aliqua idea, et cum, ubi multi homines cooperantur, ab aliqua communi idea ducantur, non absque ratione est quaestio: quae fuerit illa idea, ex qua ortum est illud, quod nos nominamus Scholasticam nascentem.

Priusquam tamen de hoc loquamur, exponendum nobis est, quid sit Scholastica. Possumus dicere: Scholastica est illa theologia, quae utitur methodo scholastica. Methodus autem scholastica, ut dicit Martinus Grabmann (1), tendit usu rationis seu philosophiae pervenire ad maximam possibilem cognitionem veritatum fidei, ita ut veritas supernaturalis humano intellectui appropinquetur, vel etiam ut orga-

(1) *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, Freiburg i. Br. 1909, pag. 36.

nica synthesis harum veritatum obtineatur et ut argumenta contra doctrinam revelationis proposita solvantur.

Taliter *hodie* describitur Scholastica. Saeculo nono, quod adhuc ad aevum praescholasticum pertinet, id est ad periodum, quae immediate praecedit Scholasticam proprie dictam, sermo fiebat de aliquo « scholastice disputare », id est de aliquo disputare, quod fiebat secundum regulas scholae. Hic tamen non cogitabatur de sola theologia, sed de methodo scholae generaliter, quae in disputando observabat regulas dialecticae. Hoc « scholastice » totum ambitum scientiarum tangebat. Tandem circa annum millesimum centesimum etiam theologiam intravit, eam tamen — de quo iam hic moneatur — non in tota sua amplitudine penetravit.

De facto iam dudum etiam theologia regulas dialecticae respexerat et eis usa est, in quantum hoc in omni rationabiliter cogitando et scribendo per se fit. Non tamen antea de eo cogitabatur, quod dialectica et quidem ars dialecticae etiam reflexe et systematice ut ars ad exstruendam et amplificandam theologiam adhiberi posset. Hoc et etiam usus omnis alius scientiae profanae non ante finem saeculi undecimi a theologis suscipiebatur. Et talis paulatim incipiens et progrediens usus est initium scholasticae theologiae.

Possumus taliter dicere: Scholastica nascens tendit ad theologizandum dialecticam et etiam logicam sermonis, nititur eas in se recipere atque assignare ipsis eam partem, quae eis in ambitu mundi christiani competit. Per Scholasticam altam simile quid fiebat quoad metaphysicam aristotelicam. Talis coordinatio sana inter utrumque paulatim e praescholastica se evolverat. Scholastica nascens nititur rationem theologizare ultra modum antea usitatum. Nam antea tribuebatur rationi verbum solum, inquantum sine ipsa nec minimum cogitari nec cognosci potest, et regulae quasi naturaliter necessariae dialecticae observabantur. Nunc theologi dialecticam et rationem secundum omnes suas possibilitates in theologia adhibebant.

Versus philosophiam, quae pagana esse putabatur, antea theologia se habuerat tantum cum omni praecautione ex distantia suspicaci. Theologia colligebat solummodo eos fructus dialecticae, qui quasi per se in suum hortum ceciderant. Quandocumque intentionaliter eis utebatur, hoc fere non alias ac in argumentis ad hominem defendendi causa faciebat.

Diximus Scholasticam nascentem nisam esse dialecticam vel etiam rationem theologizare. In eius autem initiis mox invenitur Petrus Abaelardus, qui nititur theologiam dialectizare et rationalizare. Accedit Gilbertus Porretanus, qui logicae sermonis primatum conferre conatur. Temporibus posterioribus conatus fiunt primatum disputationibus tribuendi, ita ut iam non theologia eiusque incrementum sint causa disputationum, sed e converso cupiditas disputandi sit causa, cur de veritatibus theologicis dubitetur et disputetur. Hic ergo partes thelogiae cum partibus dialecticae vel logicae sermonis vel disputationis commutabantur. Ex domina fiebat ancilla et ex ancilla domina.

Ideo error esset dicere: Si ipsa Scholastica tandem victoriam retulit, vicit methodus Abaelardi, quamvis ipse victus esset in sua persona. Nam methodus frugifera Scholasticae non erat, ut modo diximus, praecise methodus Abaelardi.

Nunquam non perniciosum erat commutare elementa, ex quibus Scholastica componitur. Ex quo tamen nequaquam concludi licet omnes doctrinas erroneas Scholasticae nascentis provenisse ex tali commutatione. Id quod ne pro Abaelardo quidem valet et adhuc minus pro Petro Lombardo, qui omnino ordinem inter rationem et auctoritatem servare sciebat.

Quantopere hic de aequilibrio servando cogitabatur, exinde apparet, quod non tantum nova et nova argumenta ex ratione afferebantur vel etiam solum auctoritates iam dudum notae ope rationis disquirebantur, sed etiam insuper novae auctoritates, id est novi textus Patrum colligebantur. Cum circa medietatem saeculi duodecimi opus *De orthodoxa fide* Iohannis Damasceni notum factum esset, Petrus Lombardus subito ex eo hausit textus. Insuper ea, quae Petrus Lombardus

post primam editionem earum suis Sententiis in notulis addidit, sunt auctoritates et non argumenta rationis.

Theologizationem philosophiae, id est assumptionem philosophiae in servitium theologiae, iam Sanctus Augustinus, forsan magis inconscie quam conscie praeparaverat, cum, utpote secundum philosophiam platonicam etiam ut theologus cogitando Platonismum christianizaret. De quo forte nemo in saeculis sequentibus cogitabat, et revera in saeculo duodecimo Plato non nisi raro a theologis nominatur.

Quod taliter intra theologiam, videtur correspondisse mentalitati generali saeculorum duodecimi et decimi tertii. Etiam in campo religioso initia evolutionis apparent, e.g. in reformatione ordinum Cistercensium et Praemonstratensium, in fundatione Carthusianorum. Quae omnia nisus esse firmandi regnum Christi negari nequit. Attamen tunc pro verificando tali nobili proposito nondum novas vias invenerant et ideo severitatem vitae probatam antiquorum assumpserunt. Unde provenit tendentia deserendi mundum, in quo, sicut in antiqua pagana philosophia, periculum versari sciebant. In saeculo duodecimo hic aliquid novi surgit, nempe ingressus spiritus ordinis religiosi in mundum, perpenetratio mundi per spiritum ordinis religiosi. Non obstante severitate ideae Ordinis Cisterciensium, Bernardus Claraevallensis hic iam vias monstraverat, cum exeundo e claustro iret in mundum, ut pacificaret rixas et daret suum consilium in difficultatibus mundanis. Voluit etiam ut res Terrae Sanctae fierent res mundi occidentalis et ideo praedicavit cruciatam. Qui modus agendi tamen respectu habito ad situationem generalem illius temporis erat aliquod extraordinarium, res unius singuli viri. Attamen exeunte saeculo duodecimo iam altiore et altiore voce praedicabatur mundo, ut nudus nudum Christum sequeretur. Intentio erat mundum perfundendi sancto, non vocando mundum in solitudinem claustri, sed eundo in ipsum mundum et eum sic permutando. Ex qua idea ortum habent religiosi ordines, qui non iam se recluserunt in claustra, qui homines non solum ad se vocaverunt, sed qui ubique inter homines ambulabant et etiam

hominibus in saeculo possibilitatem dederunt manendi in mundo et simul vivendi secundum regulas ordinis. Loquimur de novis ordinibus mendicantium sanctorum Francisci et Dominici.

Parallelam habemus in theologia illius temporis. Theologia usquedum non nisi in scholis claustrorum et forsan et cathedralium docta erat. Considerabatur praeprimis ut via ad sanctificationem *propriam*. Intendebatur unitas vitae et scientiae; de scientia propter se ipsam acquirenda nemo tunc cogitabat. Audiatur Philippus de Harvengt, qui repraesentat theologiam traditionalem monasticam: « In claustro enim, ubi locus non facile conceditur vanitati, sed praecipue datur opera sanctitati, ubi die et nocte iustus divinae subditus iussioni vacat hymnis, precibus, silentio, fletibus, lectioni; ibi, inquam, defaecata vitae sinceritas permundat intellectum, quo mundato scientia facilius et efficacius adducitur ad perfectum » (2).

Nunc vero magistri in mundum prodierunt ibique discipulos collegerunt. Nunc ineunte saeculo duodecimo ortae sunt scholae, quae scientiam religiosam sine disciplina monasterii per mundum diffuserunt. Quas scholas Philippus de Harvengt scholas saeculares nominavit (3). Cum usque huc Deus tanquam solus magister consideratus esset, nunc singuli magistri ad proscenium venerunt. Audiatur iterum Philippus de Harvengt: « Vos indignamini, quia dixi vos in claustro sacras litteras didicisse, tanquam per hoc videar vobis contumeliam intulisse: et commendabilius extimatis, quod Laudunum discendi gratia requisistis et in magistri Anselli celebri auditorio resedistis. Sed beatus homo, non qui magistrum Ansellum audivit, non qui Laudunum vel Parisius requisivit, sed « beatus », inquit, « homo, quem tu erudieris, Domine, et de lege docueris eum » (*Psalm.* 93). Et « Audiam », ait, « quid loquatur in me Dominus Deus » (4).

---

(2) *Epistola* 7; SSL 203, 58 D.
(3) *Ibidem.*
(4) *Ibidem.*

Nunc scholae non amplius solum alicui circulo limitato reservabantur, sed scholae aperiebantur omnibus. Habebant nunc scholas non solum in aliquo loco antiquitus fixo, imo instruebatur mundus passim in mundo ipso et quidem instruebatur de theologia. Suam propriam scholam sic habebant Anselmus Laudunensis, Guilelmus Campellensis, Petrus Abaelardus, Robertus Meledunensis, Odo Suessionensis. Nec taceamus de facto, quod Universitas Parisiensis et magistros et discipulos e toto mundo alliciebat. In saeculo duodecimo tanquam magistri speciali fama ibi gaudebant e.g. Hugo de Sancto Victore germanus, Petrus Lombardus et Praepositinus itali, Petrus Pictaviensis et Petrus Cantor galli, Stephanus Langton ex Anglia.

Non mirum. Nam post tempora Patrum theologi unice de hoc cogitaverant, ut reciperent doctrinam traditionalem, ut propriam doctrinam conformarent auctoritati, id est verbo revelato, et ut taliter doctrinam traderent generationibus sequentibus. Eo, quod nunc etiam rationi, id est ideis non revelatis, mentis humanae iudicium ferendum concreditum est, facta est quidem theologizatio scientiae humanae et insuper etiam persona magistri in altam positionem elevabatur. Nam ipse magister vi suae mentis et sagacitate sui iudicii essentialiter contribuit ad amplificandam scientiam theologicam. Non dissimulari potuit unum magistrum multum prae ceteris eminere. Quapropter et unus ceteros fama superabat. Philippus de Harvengt repraesentans theologiam monasticam, quae antea erat officialis, non consentit eis, qui pondus magistrorum nimis urgent et scribit: « Neque enim refert, ut extimo, a quo quis accipiat et percipiat utilem veritatem, cum illa recte intelligenti suam per se commendet puritatem, nec tam propter doctorem veritas teneatur quam propter veritatem doctor commendabilis habeatur » (5).

Ex dictis provenit, quod personalitas magistri efficiebatur momenti decisivi. Usque tunc explicatio Sacrae Scripturae ste-

(5) *Epistola* 7; SSL 203, 58.

terat in centro instructionis, ita ut sub lectione, id est instructione, intelligeretur explicatio Sacrae Scripturae. Antea ad explicationem Sacrae Scripturae scribebantur et recitabantur glossae, quae nihil aliud erant ac textus Patrum explicantes textum Sacrae Scripturae. Antea semper et semper eorumdem textuum Patrum usus fiiebat vel ad summum novi ut e.g. ex Origine addebantur. Postea exegetae ad hoc transierunt, ut doctrinas traditionales propriis verbis referrent. Tandem, adhuc in aevo praescholastico diversi ausi sunt praeter textus Patrum tevtus talium expositorum postpatristicorum allegare nomine etiam citato auctorum.

Nunc in aevo Scholasticae nascentis, ubi etiam rationi iudicium ferendum concreditum erat, hic mutatio considerabilis fiebat. Magistri etiam suas proprias ratiocinationes occasione explicationis Sacrae Scripturae proferebant etiam in ipsa lectione, in schola, et hoc non solum exceptionaliter et non solum occasione quaestionum per ipsam Sacram Scripturam tactarum.

Monographiae speciales de certis problematibus iam antea conscribebantur, ut e.g. occasione haeresum refutandarum. Inveniuntur etiam tales quasi-monographiae in litteratura epistolarum etiam intra ambitum theologiae monasticae. E.g. etiam Philippus de Harvengt tales epistolas adhuc conscripsit. Sed in schola, in ipsa instructione orali, quae Sacram Scripturam tantum explicandam habuit, talia impossibilia erant. Glossarum finis unice erat explicatio textus Scripturae et ideo eis non licebat tractare aliquid, quod erat extra contactum cum textu Sacrae Scripturae: « Cum enim glossa textui ad hoc soleat superponi, ut possit idem textus non tenebrescere, sed exponi... » (6).

Nunc autem magistri multa etiam ex propriis dicenda habuerunt. Nunc quaestiones proposuerunt, quae non stabant in contactu immediato cum capitulis Scripturae explicandis.

(6) Philippus de Harvengt, *Epistola* 7; SSL 203, 57 A.

quae autem et discipulos urgebant et ideo solvendae videbantur.

Initia talium iam habemus in praescholastica. Nova enim in hoc campo non ex abrupto intruduntur. In connexione cum explicatione Scripturae iam tunc fiebat collectio textuum Scripturae sibi invicem, ut videbatur, oppositorum, qui in harmoniam redigebantur. Insuper quaestiones rationis proponebantur, quae solvebantur adductis auctoritatibus. Insuper sententiae, id est textus Sanctorum Patrum coordinabantur sub aspectu systematico. Hoc ultimum prae primis solum scripto et vix in instructione orali fiebat.

Nunc tamen in aevo Scholasticae nascentis magistri incipiunt insuper suas proprias quaestiones proponere, suum systema formare et haec quidem in ipsa schola.

Qualiter magistri ad haec pervenerint, forte discere possumus perlegendo Petri Abaelardi expositionem in epistolam ad Romanos. In ea enim magis et magis quaestiones augentur, quae omnino alienae sunt textui ipsi explicando. Cum hic insuper vera series opinionum Abaelardo propriarum doceatur, omnino suspicandum videtur, quod explicatio Sacrae Scripturae Abaelardo occasio tantum erat docendi suam propriam theologiam. Similiter et Gilbertus Porretanus occasione explicationis epistolarum paulinarum suas proprias sententias theologicas profert, ita ut scriptor Codicis latini quadringentesimi vigesimi septimi (427) Bibliothecae Universitatis Lipsiensis occasionem sumat in margine talis Commentarii aliquoties scribendi aliquod « Cave » vel « Intellige » vel « Nota ». Omnino probabile est auctores mox sensisse tales elucubrationes explicationi Sacrae Scripturae esse alienas et ideo ipsas ab ea separasse. Simul eas in ordinem systematicum talem redegerunt, qualem iam in collectionibus sententiarum invenerant. Quae etiam in scholis suis proferebant. Hugo de S. Victore fatetur se suam Summam de sacramentis christianae fidei ideo scripsisse, ut ea, quae Sacra Scriptura refert, id est revelatio,

ordine (systematico) disci possent (7). Petrus Pictaviensis totidem verbis dicit: « Disputabilia igitur sacrae paginae, ut rudimentis ad eam accedentium consulamus, in seriem redigentes, inordinata in ordinem redigimus, inveterata per modestam inquisitionem renovamus, solutiones, ubi de medio montium fluxerint, adhibemus; ubi vero Scriptura tacuerit, sumpto pleno pugillo de simila, quod reliquum est de sacrificio, filiis Aaron dimittimus » (8). Quid velit dicere « de medio montium » Petrus Lombardus declarat in sui *Sententiis*, lib. 2 dist. 16 c. 3 n. 127, [Quaracchi (1916) 381] dicendo: « De medio montium, id est auctoritatibus sanctorum ».

Sic opus magistri in schola locum obtinet a latere auctoritatum, a latere Sacrae Scripturae. Taliter tamen eorum, quae traditionalia erant, nihil auferebatur, imo eis aliquid novum addebatur, nempe opus systematicum proprii intellectus, propriae rationis magistri ad *amplificandam* cognitionem. Antea ipsa ratio solum sporadice hic et nunc et fere solum ad defendenda et conservanda ea, quae tradita erant, intervenerat.

Ex quo provenit, quod iam ab initio Scholasticae nascentis propter suas doctrinas diversae scholae distingui possunt. Discipuli enim non tantum doctrinas magistrorum assumebant, sed etiam ipsum textum operum eorum in suis propriis operibus conficiendis adhibebant. Sic iam in ambitu Radulphi Laudunensis toti alicui seriei commentariorum in epistolas paulinas unus et idem textus subiacet, qui diverso modo variatur. Simile quid dicendum est de Summis et Sententiis ambitus Petri Abaelardi. Textus Hugonis de Sancto Victore adaptantur in Summa sententiarum eiusdem satellitis. Simile quid respectu Sententiarum Petri Lombardi apparet factum esse ab Udone et Gandulpho Bononiensi. Etiam occasione Summae aureae Guilelmi Altissiodorensis simile quid probatur.

---

(7) *Prologus ad librum I;* SSL 176, 183.

(8) *Sententiae. Prologus.* - PH. S. MOORE and M. DULONG, *Sententiae Petri Pictaviensis*, I, in *Publications in Mediaeval Studiens*, VII, Notre Dame, Indiana (1943) 1.

Ulterius opus alicuius magistri eminentis instructioni in scholis tamquam liber textus supponebatur. Tale quid in saeculis praecedentibus solummodo in philosophia invenitur. Interpretabantur enim opera Aristotelis e.g. a Porphyrio et Boethio. In instructione autem theologica liber textus fuerat verbum Dei et non doctrina alicuius magistri. Quamvis textus Patrum amplissime citarentur — erant enim testes Revelationis — nemini tamen in mentem venit commentare opus aliquod alicuius Patris, ne sancti Augustini quidem.

Nunc, cum etiam scientia rationalis in theologia momenti esset, magistrorum pondus valde augebat, ita ut etiam ipsorum opus, ubi instructioni supponebatur, interpretaretur. Sic ortum habebant glossae, primo ad Commentarium Paulinum Gilberti Porretani et deinde, ex quo assumptae erant ut liber textus pro instructione theologica, etiam ad Sententias Petri Lombardi. Stephanus Langton et post eum alii tandem etiam Commentarium Paulinum Petri Lombardi commentaverunt. Ex quo sequebatur, ut non iam ipsa Sacra Scriptura, sed aliquis eius Commentarius commentaretur. Et ita magister se quasi interposuit inter Revelationem et discipulos suos.

Cum nobis nominandi sint viri, qui optime meriti sunt de evolvenda Scholastica nascente, mirum videtur nos debere mentionem facere praeprimis alicuius magistri, qui non eminebat specialiter ideis originalibus. Attamen modo facile accessibili et facile intelligibili Summam omnium doctrinarum et quaestionum usque ad medietatem saeculi duodecimi prolatarum composuit et insuper ea notavit, quae adhuc erant sub iudice. Quo opere theologos exoneravit a necessitate colligendi propria industria ex manuscriptis materiam. Insuper uno ictu oculi « statum quaestionis » exinde discere potuerunt, ita ut sine retardatione ad ulteriores inquisitiones accedere possent. Ipse Petrus Lombardus, qui tale opus perfecerat, scribit in *Prologo* harum suarum Sententiarum [Quaracchi (1916) 3]: « Brevi volumine complicans sententias appositas eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem

evolvere, cui brevitas collecta, quod quaeritur, offert sine labore ».

Tali opere quantum illud tempus indiguerit, exinde manifestum fit, quod iam brevi post suam editionem Sententiae Lombardi in scholas introducerentur tanquam fundamentum instructionis et etiam ulteriorum inquisitionum. Mirum omnino, quam cito hoc factum sit. Nam antequam tale quid fieri potuit, utilitas operis inquirenda et recognoscenda erat. Et hoc non solum per unum, sed per multos, et, cum manuscripta lentius prodirent quam hodie nostri libri, talis inquisitio et recognitio tunc plus temporis requisivit quam hodie. Opus Petri Lombardi omnia necessaria et utilia habuit, quae requiruntur et a magistris et a discipulis, ut tunc posset servire tanquam liber manualis pro schola et pro ulterioribus disquisitionibus. Cum autem tam cito reciperetur, apparet quod talis liber tunc specialiter desiderabatur.

Cum magistri et eorum opiniones tanti momenti facti essent in scholis et pro evolutione doctrinae, non mirum, quod sentiebatur necessitas quam citissime discendi opiniones eorum. Adhuc initio aevi Scholasticae nascentis diversae scholae partim nimis ab invicem localiter distabant. Anselmus Cantuariensis docebat in Bec, Anselmus et Radulphus Laudunensis Laudini, Petrus Abaelardus Maloduni, Corbolii et in monte Sanctae Genovefae Parisiis, Robertus Melodunensis Meloduni. Non ultimo necessitas contactus scientifici erat ratio, cur oriretur et floresceret illud, quod postea ut Universitas Parisiensis notum et celebre factum est.

Cum antea in instructione magistri solum accepta tradidissent et discipuli eadem fideliter recepissent, ambo nunc maxime ad specialem activitatem personalem ducebantur eo, quod argumentum rationis talem primatum obtinuerat. Hoc iam exinde apparet, quod forma questionis valde colebatur. Iam in Sententiis Petri Lombardi saepissime legitur: « Quaeri solet ». In ambitu Gilberti Porretani inveniuntur tractatus conscripti in purissima forma quaestionum. Ut iam diximus, etiam explicationem Sacrae Scripturae quaestiones ingressae

sunt. In *Commentario Paulino* Stephani Langton iam adeo excrescunt, ut ab ipsa lectione proprie dicta expresse separari debeant.

Insuper etiam mox, certe iam in ambitu Odonis Suessionensis, fiunt verae disputationes, in quibus unus obicit et alius defendit. Et hic manifestum fit, quod opinio magistri non solum repetitur et defenditur, sed etiam suo tempore negatur et impugnatur. Ideo situatio non talis erat, quasi auctoritas magistri nunc locum auctoritatis Patrum occupasset. Numquam in oblivionem cecidit, quod glossa magistralis non eiusdem valoris erat ac glossa authentica, id est sententia alicuius Patris. Utique, sicut e.g. Rupertus Tuitiensis narrat, etiam intra theologiam monasticam verae disputationes habebantur, in eis tamen solummodo auctoritates in harmoniam redigebantur et numquam argumenta rationis discutiebantur aequipari loco cum auctoritatibus patrum.

Negari nequit initio Scholasticae nascentis adhuc considerabiliter saepius citari poëtas antiquos paganos quam posterioribus decenniis. Id quod causatum esse videtur per dominium sobriae instructionis oralis et per concentrationem omnis studii in inquisitionem veritatis. Ex quo etiam sequitur, quod Ovidius vix ulterius citetur, citationes autem Aristotelis et etiam Ciceronis magis et magis crescant.

Lingua latina usui in schola adaptatur eo quod e.g. ex lingua vulgari gallica articulus « ly » in latinitatem scholae introduceretur.

E converso ars ecclesiastica, quae usque tunc intra muros ecclesiarum inclusa erat, extra ecclesiam processit. Nunc statuae sanctorum, nunc effigies ultimi iudicii extra portas praesentantur. Id quod omnino simile est facto, quod ordines recentes ad praedicandum in mundum procedebant.

Iam monuimus disputationem tunc in scholis dominasse. Disputatio coëgit, ut conceptus omnes secundum omnem possibilitatem univoce adhiberentur. Ideo novi termini technici quaerebantur et inveniebantur et a tota theologia recipieban-

tur, quamvis aliquoties non nisi cunctanter, ut terminus « spirare » in sensu transitivo in doctrina Trinitatis. Quanti momenti tales termini fieri poterant apparet ex terminis « opus operans » et « opus operatum », qui de reliquo non in ambitu tractatus de sacramentis primo statuebantur.

Cum magistri semper maioris momenti fierent pro evolutione theologiae, non mirum, quod necessarium putabatur etiam eorum opera acquirere. Ideo magis et magis talia opera copiabantur. Mirum, quot manuscripta operum e.g. iam scholae Anselmi Laudunensis adhuc exstant et quidem in diversissimis bibliothecis.

Cum ergo magistri tantopere respiciendi essent, per se sequebatur, quod in operibus suorum contemporaneorum nominatim citarentur — id quod in praescholastica inauditum fuerat. Imo Praepositinus in sua Summa et Simon Tornacensis in suis Quaestionibus proprias suas opiniones affixo suo proprio nomine referunt.

Cum ideo magistri starent in continuo agone et cum suas opiniones coram omnibus evolverent, intelligitur, quod maximo cum zelo laborarent et se in serviendo theologiae quasi consumerent. Numerus eorum continue augebatur et ita factum est, quod theologia spatio centum quinquaginta annorum ad culmen perfectionis perduceretur.

Excellit aevum Scholasticae nascentis in eo, quod non obstante impetuosa evolutione, semper modum servare sciebat. Sciebant theologi, quod in theologia ratio auctoritatibus mensuranda erat. Cum Abaelardus partem rationis ultra modum extolleret, refutabatur. Modus procedendi Abaelardi attamen etiam bonum effectum habuisse videtur eo, quod theologi de importantia ratiocinationis et dialecticae in campo theologico monerentur et sic celerius theologiam evolverent. Ubi apparuerunt oppositiones inter textus Patrum, semper conatus fiebant eos in harmoniam redigendi — forsan etiam « benigne interpretando » eos ope eorum, quae alias in theologia certa erant. De reliquo talis harmonisatio fiebat, si Pater opponebatur Patri, numquam tamen si magister opponebatur Patri.

Omnia, quae diximus erant innovationes. Cum theologia monastica eos non assumeret, pari gressu cum scholastica procedere non potuit. Id quod videtur esse ratio, cur e.g. Bernardus Claraevallensis non obstante magna aestimatione, qua gaudebat, in evolutionem theologiae quasi nullum exercuerit influxum et in contextibus proprie dogmaticis tantum relative rare nominetur.

Qui accurate investigaverit, inveniet omnes notas Scholasticae nascentis, quas usque huc descripsimus, in omni scholastica inveniri. Imo, cum per se proveniant ex systemate scholastico, quod etiam rationis praeter auctoritatis agnoscat iudicium, causa sunt, cur hoc systema « Scholastica » vocetur. Inde quaerendum, quid det Scholasticae nascenti qua tali suam signaturam.

Respondemus: Habet suam signaturam in eo, quod in sua periodo omnia praedicta nondum erant traditionalia, sed tunc primo ex initiis parvissimis ad suam perfectionem evolvebantur. Sicut infans est iam idem homo, qui erit vir adultus, hoc excepto, quod in iuventute omnia sua adolescant, usque perveniant ad maturitatem. Accedit, quod in Scholastica nascente evolutio theologiae fiebat ope dialecticae et logicae sermonis solum. Per haec facultatem attigit theologia in se resorbendi etiam Aristotelis metaphysicam et data scientiae naturalis. Ubi haec fiunt modo systematico, iam sumus in alta Scholastica, in cuius initio stant Alexander Halensis, Philippus Cancellarius, Odo Rigaldi, et cuius culmen sunt Sanctus Albertus Magnus, Bonaventura et Thomas de Aquino.

Cum admiramur Scholasticam nascentem, ne umquam obliti simus ipsam moveri et progredi in continua evolutione, hodiernum magistrum aedificare super ea, quae construxit magister hesternus, et tandem instrumenta laboris quoad bonam partem aliunde desumpta esse. Magistri iuris canonici in suis decretis iam antea auctoritates collegerant. Disputationes iam antea in usu erant. Dialectica, logica sermonis et metaphysica ex antiquitate provenerant. In saeculis antecedentibus iam ad

opera philosophica et ad Sacram Scripturam glossae scriptae erant. Meritum Scholasticae nascentis erat, quod omnia haec theologia assimilare scivit.

Est Scholastica nascens tempus christianizationis scientiae humanae profanae et insimul elevatio omnis scientiae humanae in servitium theologiae. Omnes suae notae ex tali fonte profluunt.

Scholastica nascens non habet *ideam* dominantem, quae ab intra suam theologiam disponeret, aedificaret et portaret. Habet tamen methodum dominantem et eum prima vice adhibuit et excoluit.

P. Giovanni Michele Hanssens S. I.

LA CONCELEBRAZIONE SACRIFICALE DELLA MESSA

I. La natura della concelebrazione e le sue specie.

E' concelebrazione la celebrazione sinassale, cioè collettiva e gerarchica, di una cerimonia liturgica. Quindi sono concelebrazione la celebrazione della messa solenne o letta; la celebrazione, anche la più semplice, di ciascun sacramento o sacramentale; la celebrazione di ognuna di quelle sacre funzioni che si possono chiamare col nome di uffizi. Rarissime sono, in qualunque rito orientale o occidentale, le cerimonie liturgiche che non siano concelebrate. Tale è, per esempio, la benedizione dei Rosari della Beatissima Vergine Maria data con la « Formula brevior » che contiene l'Appendice del Rituale romano (1). Viceversa, è chiaro che non vi è concelebrazione senza cerimonia; che ogni concelebrazione quindi è, e deve essere, chiamata cerimoniale.

Tra gli attori di ogni concelebrazione vi è sempre uno, ed uno solo, il quale primeggia come il precipuo esecutore del sacro rito, di cui gli altri non sono che gli immediati cooperatori. A questi ultimi solamente si suol dare il nome di concelebranti, mentre al primo è riservato quello di celebrante. Solo lui celebra; gli altri non fanno altro che concelebrare (2). Que-

---

(1) Il sacerdote compie la brevissima cerimonia da solo: non si dicono né il versetto « Adiutorium nostrum » col suo responso, né la solita mutua salutazione, né l'esortazione alla preghiera comune, mentre la formula della benedizione, la quale non è una preghiera, ma una invocazione, non ha altra conclusione che l'« Amen », pronunziato dallo stesso sacerdote.

(2) Ciò nonostante, in tempi antichi, almeno fino al secolo IX, anche i semplici fedeli, erano detti celebrare la messa. Cipriano (o. 258), *Liber de oratione dominica*, 4, PL, 4, p. 522A; *Liber de opere et eleemosynis*, 15, p. 612A-613A; *Acta proconsularia*

sta distinzione corrisponde a quella dei documenti della liturgia bizantina, i quali oppongono similmente all'unico celebrante «leitourgos» i suoi «sylleitourgoi». Il primo soltanto « leitourgei »; gli altri « sylleitourgousin ».

Una forma speciale di concelebrazione si ha quando tra i concelebranti vi sono uno o più sacerdoti e questi in strettissima unione col principale celebrante, insieme con lui e con uguale potere ed efficacia, compiono, effettuano, — in latino si direbbe: « conficiunt », — un medesimo sacramento o sacramentale. Ma questo « conficere » (3) in comune di un sacramento o di un sacramentale, che può essere compreso in una concelebrazione cerimoniale, può essere tale che, per un motivo o per l'altro, venga semplicemente inserito in questa a favore dei singoli concelebranti, senza costituire menoma-

---

ss. martyrum Saturnini et sociorum eius, ed. P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche,* fasc. 8 (*Studi e Testi,* 65), p. 47-71; *Statuta concilii Hipponensis* a. 393, can. 28 (al. 32), Mansi, t. III, p. 923; *Breviculus conlationis cum Donatistis,* c. 17, n. 32-33, PL, 43, p. 643-644; Cesario di Arles (o. 543), *Sermo* LXXIII, ed. G. Morin, t. I, p. 294-295; Gregorio di Tours (o. 593/4), *Liber in gloria martyrum,* c. 74 MGH, *Sancti Merovingici,* t. I, p. 537; *Liber in gloria confessorum,* c. 65, p. 785; Gregorio I papa (o. 604), *Epistulae,* l. IV, ep. 18, PL, 77, p. 687A; *Vita S. Gertrudis Nivellensis* (o. 659), c. 4, 19, MGH, *Sancti Merovingici,* t. II, p. 471; AA SS Mart. II, p. 589F; *Alcuini* (o. 804) *vita,* c. 13, 26, PL, 100, p. 104C; *Concilium Aquisgranense* a. 816, *Institutio sanctimonialium,* c. 27, ed. Werminghoff, MGH, *Concilia,* t. I, p. I, p. 455; Anonimo (s. VIII/IX), *Expositio missae* « Dominus vobiscum », c. 45, ed. I. M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia,* t. I (*Studi e Testi,* 138), p. 316 et 317, etc. La tendenza della teologia scolastica ad escludere i laici dall'esecuzione delle sacre funzioni per ridurre la loro parte ad una semplice assistenza e, più tardi, il contrasto con la dottrina e la pratica dei protestanti cagionarono la proscrizione del termine « celebrare » come espressione della partecipazione dei fedeli alla celebrazione della Messa. Pure le parole sono atte a far paura! Però che nel presente caso tale timore sia vano, lo dimostra l'Enciclica *Mediator Dei,* quando afferma, AAS, t. 39, p. 530: « Christianos... ad eucharisticum rite partecipandum *celebrandumque* sacrificium (excitat Ecclesia) », o esorta, p. 593: « Christifideles... una cum eo (Christo mystici corporis capite) et per eum augustum *celebrent* sacrificium aeternoque Patri debitas laudes tribuant ». Quanto al modo in cui i semplici fedeli, che non siano i « soggetti » del sacramento da conferirsi, possono celebrare un rito sacro, basti ricordare che a tale effetto è necessaria, ma anche sufficiente, la sola presenza fisica, formale ed attenta.

(3) I migliori dizionari (Fanfani, Palazzi, Zingarelli) danno la parola « conficere » come un termine bensì antiquato, ma italiano.

mente la forma della cerimonia (4). Ma può anche accadere il contrario, cioè che l'effettuare in comune di un sacramento maggiore o minore non sia solamente contenuto in una concelebrazione cerimoniale, ma ne costituisca anche la forma rituale. Esempi di un « conficere » in comune del primo tipo sono la consacrazione del pane e del calice, che i novelli preti sono soliti compiere col vescovo nella Messa della loro ordinazione o la *con*consacrazione (5) eseguita dai due vescovi assistenti nella consacrazione episcopale del rito romano. Esempi di un « conficere » in comune che costituisce la stessa forma della celebrazione, sono la celebrazione del sacramento dell'olio santo in certi riti orientali anche presso i cattolici; l'imposizione delle mani dei preti nell'ordinazione presbiterale del rito romano; l'insufflazione dei medesimi nella consacrazione del crisma dello stesso rito.

Alla concelebrazione cerimoniale senza effettuazione in comune di un sacramento daremo dunque il nome di concelebrazione cerimoniale; alla concelebrazione cerimoniale comprendente la detta effettuazione, il nome di concelebrazione sacramentale, o sinassale o personale, secondo che l'effettuazione costituisce o meno la forma rituale della cerimonia.

In queste pagine intendiamo trattare solo della concelebrazione sacramentale della Messa. In essa il « conficere » in comune del sacramento consiste nella conversione fatta dai sacerdoti concelebranti del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo Nostro Signore; consiste cioè in una *con*con-

---

(4) Motivi di tale inserzione possono essere, per es.: soddisfare alla devozione od alle convinzioni dei concelebranti; permetter loro di ricevere uno stipendio di messa; rimediare agli inconvenienti cagionati in certi casi dalla moltiplicazione delle messe celebrate singolarmente; onorare certi sacerdoti privilegiati, quali sono i novelli preti o vescovi, i preti cardinali; rendere più sicura la validità di un sacramento.

(5) Il termine di « *con*consecrans » è applicato nella Cost. Apost. *Episcopalis consecrationis* del 30-XI-1944, AAS, t. 37 (1945), p. 132, a ciascuno dei due vescovi concelebranti della consacrazione episcopale. L'obbligo fatto a questi di accompagnare a voce bassa il canto o la recita delle formole rituali spettanti al celebrante non ha cambiato per nulla la forma della cerimonia.

sacrazione. Ora questa *con*consacrazione non è solo un rito sacramentale, ma anche un sacrifizio, vale a dire una oblazione compiuta per il mezzo di una immolazione incruenta, la quale si effettua appunto per la conversione nel Corpo e nel Sangue del Signore del pane e del vino già disposti sull'altare nel rito dell'offertorio. Per questa conversione infatti viene a trovarsi sull'altare la stessa Vittima divina. Donde segue che la concelebrazione sacramentale della Messa si potrebbe chiamare pure, e molto giustamente, una concelebrazione sacrificale, di cui i soli sacerdoti possono essere gli attori, e lo sono effettivamente solo quando compiono debitamente il rito della consacrazione. Tutti gli altri partecipanti alla celebrazione della Messa non possono far altro che offrire il Corpo e il Sangue del Signore mediante il sacerdote o i sacerdoti sacrificanti; possono essere oblatori della Vittima immolata e sacrificata, non immolatori o sacrificatori di essa.

II. La concelebrazione sacrificale nella disciplina odierna delle Chiese.

La prima questione che abbiamo da risolvere è questa: qual'è oggi nelle Chiese di rito cattolico, occidentali o orientali, cattoliche o dissidenti, la disciplina vigente in materia di concelebrazione eucaristica sacrificale? In quali casi questa è permessa o anche prescritta?

Il *Codice di diritto canonico*, nel canone 803, stabilisce che « non è lecito a più sacerdoti (vescovi o presbiteri) di concelebrare, fuorchè nella Messa della consacrazione episcopale,

---

(6) « Sacramentale » è il nome che demmo alla concelebrazione per conconsacrazione in uno studio pubblicato in *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 16 (1927), pp. 143-154; 181-210; 17 (1928), p. 93-127; 21 (1932), p. 193-219, sotto il titolo di *De concelebratione eucharistica*. Quanto all'appellazione di « concelebrazione sacrificale », ne dobbiamo il primo suggerimento al nostro confratello e collega, il P. Giovanni Alfaro, professore di teologia dommatica.

(7) Enc. *Mediator Dei*, in AAS, t. 39 (1947), pp. 530; 552-556; 593; *Allocuzione* del 2.XI.1954, in AAS, t. 46 (1954), pp. 667-668. Cfr. J Filograssi, *De sanctissima Eucharistia quaestiones dogmaticae selectae*, ed. 4ª, pp. 360-416.

o nella Messa dell'ordinazione presbiterale, conformemente al Pontificale Romano ». Che si tratti nel suddetto canone di una concelebrazione sacrificale non solo lecita ma obbligatoria, appare evidente dal riferimento che vi si fa al Pontificale. Però, questa proibizione vale unicamente per il rito latino. Presso gli Orientali cattolici, invece, la concelebrazione sacrificale è di generale e larghissimo uso nelle Chiese di rito bizantino, tanto nella Messa dell'ordinazione presbiterale, quanto in quella della consacrazione episcopale e in tutte le altre Messe, o solenni o quotidiane. Anche nel rito maronitico, è permessa la concelebrazione sacrificale della Messa, ma solamente in certi giorni più solenni e nelle esequie « presente cadavere ». Una simile concessione è fatta ai cattolici di rito copto-alessandrino, i quali però non ne fanno mai uso. La concelebrazione sacrificale nell'ordinazione presbiterale di rito armeno si pratica soltanto in qualche luogo.

Nelle Chiese orientali dissidenti di qualunque rito, eccetto il rito russo-bizantino, la concelebrazione sacrificale non è praticata nè lecita. Invece, le Chiese di rito russo-bizantino, o almeno le stesse Chiese russe, seguono in materia usanze presso a poco identiche a quella dei cattolici di rito bizantino, ma con una minore frequenza di celebrazione ([8]).

D'altra parte, in tutte le Chiese tanto dissidenti quanto cattoliche, che ammettono l'uso della concelebrazione sacrificale della Messa, è riconosciuta come tale unicamente la concelebrazione nella quale tutti i concelebranti pronunziano le formule consacratorie. Ogni altra forma di concelebrazione sacerdotale è tenuta come esclusivamente cerimoniale.

III. Storia della concelebrazione.

Per comprendere poi il significato esatto della concelebrazione sacerdotale, particolarmente di quella sacrificale, è indispensabile di studiarne la storia. In quale misura cioè fu

([8]) Per la documentazione, vedi le note 54 e 55.

praticato dagli inizi fino ai nostri tempi, nelle Chiese di rito cattolico dell'Occidente e dell'Oriente, l'uso della concelebrazione sacramentale della Messa? Fu considerata in quelle medesime Chiese come sacramentale unicamente la concelebrazione in cui il concelebrante consacrava col proferire anche lui la formula sacramentale, o vi fu mai riconosciuta come tale anche la concelebrazione nella quale il concelebrante si associava al primo celebrante soltanto per mezzo di riti tenuti per adequati, ma senza enunziazione della suddetta formula?

Esclude piuttosto che no l'uso della concelebrazione sacrificale il fatto raccontato da Eusebio della visita di S. Policarpo di Smirna (o. 155/6) al papa S. Aniceto (155-166), in occasione della quale questo lasciò al suo ospite l'onore di celebrare il sacrifizio eucaristico nella Messa solenne (9). Poichè è ugualmente difficile, se fosse esistito a Roma l'uso della concelebrazione sacramentale, di supporre che il vescovo di quella Chiesa non vi avesse preso parte o che, invece, l'avesse fatto, ponendosi in tal modo al livello dei suoi presbiteri come celebrante secondario. Per questo, non si trova nessun caso nella storia dei dodici primi secoli della Chiesa di un vescovo concelebrante sacrificalmente con un altro vescovo in una pubblica sinassi. Il medesimo significato negativo ci sembra dover attribuire alla norma stabilita dalla *Didascalia degli Apostoli*, la quale consiglia, in caso di una visita fatta da un vescovo ad un altro, che i due dividano tra loro le due consacrazioni del pane e del calice (10). Totalmente estranea alla cerimonia della Messa appare, nella doppia descrizione che ce ne dà S. Giustino (o. 219), non solo la concelebrazione sacrificale di presbiteri o vescovi, ma ogni concelebrazione sacerdotale (11).

L'unico documento in cui si pensa oggi dover riconoscere la figura di una concelebrazione sacrificale della Messa, è la descrizione della parte eucaristica di essa che presenta lo scritto

(9) *Historia ecclesiastica*, l. V, c. 24, 17.
(10) C. 10, ed. P. DE LAGARDE, pp. 43-48.
(11) *I Apologia*, c. 65; 67.

chiamato col nome di *Ordinamento ecclesiastico,* il quale è quasi certamente una redazione posteriore della *Tradizione apostolica* di Ippolito di Roma (c. 220). L'Eucaristia ivi descritta è quella che celebrava immediatamente dopo la sua consacrazione il novello vescovo e nella quale concelebravano dei diaconi e dei presbiteri. L'*Ordinamento ecclesiastico* esiste in quattro lingue: la latina ([12]), la copta ([13]), l'arabica ([14]), l'etiopica ([15]). Eccone, per la parte che ci interessa, il testo della recensione latina, la più vicina alla redazione originale ([16]):

Quicumque factus fuerit episcopus, omnes os (osculum) offerant pacis, salutantes eum quia dignus factus est. Illi vero offerant diacones oblationem. Quique imponens manus in eam cum omni praesbyterio dicat gratias agens: « Dominus vobiscum ». Et omnes dicant: « Et cum spiritu tuo ». « Sursum corda ». « Habemus ad dominum ». « Gratias agamus domino ». « Dignum et iustum est ». Et sic iam prosequatur.

Segue il testo dell'anafora o canone della Messa. A noi sembra che l'interpretazione che vede in quella Messa una menzione di una concelebrazione sacramentale, non s'impone affatto.

E' chiaro anzi tutto che il dialogo d'introduzione all'anafora non si può considerare come tenuto tra il vescovo ed i presbiteri da una parte e dall'altra da tutti gli altri presenti, diaconi e fedeli, ma bensì tra il solo vescovo e tutti gli altri, compresi i presbiteri. Quindi è ugualmente certo che l'anafora era recitata dal vescovo solo, come l'indicano indubitabilmente le parole: « Et sic iam prosequatur », troppo distanti

---

([12]) Ed. E. Hauler, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina,* pp. 101-121.

([13]) Ed. P. de Lagarde, *Aegyptiaca,* pp. 248-266; W. Till-J. Leipoldt, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts* (T. U., 58. Bd.).

([14]) G. Horner, *The Statutes of the Apostles,* pp. 95-108; 244-266; J. Périer-A. Périer, *Les « 127 Canons des Apôtres »* in PO, t. VIII, p. 590-622.

([15]) Ed. H. Duensing, *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt;* G. Horner, *The Statutes of the Apostles,* pp. 10-48; 138-186.

([16]) Ed. E. Hauler, LXIV, 25-34, p. 106.

dalle parole: « cum omni praesbyterio » per essere logicamente unite ad esse. Di più, queste ultime parole non sono da connettere con le parole seguenti: « dicat gratias agens », ma con le precedenti: « imponens manus in eam ».

Ma non basta forse a dimostrare una concelebrazione sacrificale appunto quella imposizione delle mani fatta da tutto il presbiterio congiuntamente col vescovo? Noi crediamo di no. Una estensione delle mani del vescovo e di tutto il presbiterio accompagnante la recitazione del dialogo e di tutta l'anafora è una cosa inimmaginabile, ed è molto probabile che al participio presente « imponens » corrispondesse l'aoristo greco « epitheis », che per mancanza di participio attivo passato il latino ha tradotto, come al solito, per un presente. Del resto non è per nulla certo che le parole: « cum omni praesbyterio » vogliano dire che i presbiteri dovevano estendere le loro mani sopra le oblate insieme col vescovo; esse si possono benissimo tradurre: « in unione con tutto il presbiterio », nel qual caso si spiega meglio l'uso del collettivo « omne presbyterium », invece del distributivo « cum omnibus presbyteris ». Molto probabilmente dunque l'imposizione delle mani era un breve rito di offertorio da compiere sui doni del pane e del vino non appena questi erano stati posti sull'altare dai diaconi. Con la consacrazione stessa non aveva che una relazione indiretta. Del resto, qualunque sia l'ordine dei riti descritti, non si può provare, e non lo si potrà mai fare, che per l'imposizione delle loro mani quei presbiteri avessero la convinzione di esercitare legittimamente un influsso quasi fisico nella conversione del pane e del vino. Supporre che l'avevano è attribuire gratuitamente a uomini del secolo II° o III° idee nate nella mente di alcuni teologi non prima di ieri.

Dei documenti che dovrebbero provare che la Chiesa Romana praticava anticamente la concelebrazione sacrificale e sinassale della Messa, esaminiamone uno al quale si potrebbe attribuire un certo valore ([17]).

([17]) P. de Puniet, *Concélébration liturgique*, in DACL t. III, p. 2474.

Nella sua celebre lettera a Decenzio di Gubbio, il papa Innocenzo I (401-417) risponde ad una questione propostagli da questo vescovo, disapprovandone l'intenzione di introdurre nella sua diocesi l'usanza di far portare la domenica ed i giorni di festa l'Eucaristia nelle chiese situate nei dintorni della città vescovile e dette per questo « parrocchie ». Non conviene, scrive il papa, portare l'Eucaristia a lunga distanza, nè si può trarre argomento a favore del suddetto disegno dall'usanza romana del « fermentum », portato ogni domenica dagli accoliti nelle chiese titolari dell'Urbe, poichè queste chiese si trovano tutte dentro le sue mura; invece, nelle chiese cimiteriali romane, non si porta l'Eucaristia, appunto perchè situate fuori della città. Conceda (habeant) quindi Decenzio ai presbiteri delle sue « parrocchie » il diritto e la facoltà di « conficere » i Sacramenti (conficiendorum sacramentorum), e non sarà necessario portarvi l'Eucaristia ([18]).

Su questo documento dunque, si fa il ragionamento seguente, che abbiamo cercato di esplicitare il più possibile, per dargli tutta la sua forza. Poichè Innocenzo asserisce che a suo tempo ai presbiteri delle chiese rurali di Roma era concessa la facoltà di « conficere » i Sacramenti, particolarmente quello dell'Eucaristia (essendo che a loro non si poteva portare il « fermentum »), egli nega implicitamente che l'avessero anche i presbiteri delle chiese titolari (ai quali il « fermentum » era portato). Da questo consegue che i presbiteri delle chiese titolari — i futuri cardinali presbiteri — o non celebravano mai la Messa, o la concelebravano sacrificalmente col papa. Ora il primo termine di questo dilemma essendo inammissibile, resta dimostrato che già all'inizio del secolo V° vigeva l'uso della concelebrazione eucaristica sacrificale dei presbiteri col papa.

Osserviamo anzi tutto che se questo ragionamento prova qualche cosa, la sua conclusione non può valere di una concelebrazione sinassale dei presbiteri « cardinali ». Ma poi, ben lontano dal dimostrare l'intento, esso ha per principio un argo-

([18]) PL. 20, pp. 556B-557A.

mento del silenzio privo di ogni vero fondamento, e conduce a conclusioni assurde. Se nelle domeniche i presbiteri« cardinali » dovevano restare nelle loro chiese « propter plebem sibi creditam » e concelebravano nondimeno col papa, dovevano fare questo durante la settimana! E che cosa facevano la domenica nelle loro chiese, se non vi celebravano la Messa, e dove andavano i loro fedeli a sentirla? Che cosa si facevano del « fermentum » mandato loro dal papa? Una comunione privata sotto una specie? E perchè mandar loro il « fermentum » in segno di comunione, se potevano concelebrare col papa durante i sei giorni della settimana? Da questo breve esame di uno degli argomenti maggiori in favore dell'esistenza di una concelebrazione sacrificale nell'antica Chiesa Romana, il lettore potrà giudicare del valore degli altri.

Per conoscere l'usanza della Chiesa Romana in materia di concelebrazione della messa non vi è documento più autorevole dell'*Ordo romanus I*, nel quale è descritta in modo particolareggiato la Messa stazionale tale quale la celebrava ancora nella prima metà del secolo VIII° il papa con la concelebrazione di vescovi, presbiteri, diaconi, suddiaconi, accoliti, cantori, fedeli di ogni ceto, professione o funzione ecclesiastica ([19]). All'offertorio, i doni del pane e del vino offerti dai fedeli sono raccolti dal papa e dal vescovo ebdomadario, aiutati rispettivamente dall'arcidiacono e dal primo diacono. Terminata la raccolta delle oblazioni e la loro posizione sull'altare, il papa si reca verso questo accompagnato dai vescovi, diaconi e suddiaconi. Lì ciascuno occupa il proprio posto; il papa è solo all'altare; dietro a lui, in una fila, l'uno accanto all'altro, i vescovi. Pronunziato il prefazio e cantato il *Sanctus*, solo il papa si alza e comincia la recitazione del canone, mentre tutti gli altri, non esclusi i vescovi, rimangono inchinati, permanendo in questo atteggiamento sino alla fine del canone. Dopo il rito della frazione, essendo il papa tornato alla sua cattedra, ha luogo la

([19]) Ed. M. Andrieu, *Les « Ordines Romani » du Haut Moyen-Age*, t. II, pp. 67-108.

confrazione dei pani consacrati. La comunione viene distribuita dal papa e da vescovi aiutati da diaconi. Ora che cosa fanno i presbiteri durante tutte queste funzioni? Quasi nulla. Non lasciano il loro banco alla sinistra della cattedra, nè si avvicinano mai all'altare: prendono parte solamente alla confrazione e, solo se fa d'uopo, sull'ordine del papa, possono aiutare nella raccolta delle oblate e nella distribuzione della comunione. Tale era al principio del secolo VIII° la concelebrazione dei vescovi e del presbiterio nella sinassi romana, tale era stata molto probabilmente dall'inizio, tale è ancora oggi per regola, come lo dimostra il canone 803.

Per ciò che spetta alla concelebrazione sinassale della Messa nell'altre Chiese dell'Occidente e dell'Oriente, mentre tra i numerosissimi documenti che la concernono, non se ne trova uno che dimostri con qualche certezza l'uso di una concelebrazione sacrificale, altri l'esludono chiaramente: nessun documento riguardante la concelebrazione suddetta nelle Chiese dell'Africa, delle Gallie, dell'Italia, della Spagna o di un'altra regione di rito occidentale, nè per il tempo nel quale queste Chiese si trovavano ancora in possesso dei loro riti nazionali, nè per il tempo successivo, quando ad essi si era sostituito interamente o in parte il rito romano; totale silenzio sull'argomento anche presso tanti scrittori ecclesiastici, dommatici, canonisti, liturgisti, i quali dimostrano di non conoscere altre forme di concelebrazione eucaristica sacrificale fuori di quelle a carattere personale ([20]). Particolarmente interessante è un articolo del *Capitulare* di Teodulfo di Orlèans (o. 821), nel quale viene fatto obbligo a tutti i presbiteri della città vescovile di concelebrare, i giorni di domenica e di festa, col vescovo, ma si permette loro di celebrare prima e segretamente la loro propria messa. Nei riti orientali la messa era, per quanto possibile, solennemente celebrata, con la partecipazione di vescovi, presbiteri, diaconi, altri ministri. Ma non conosciamo nessun

([20]) Per la documentazione, vedi *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 21 (1932) pp. 201-202; PL, 105, p. 206; 208.

documento dal quale appaia chiaramente che quella concelebrazione ebbe mai, in alcun rito, carattere sacrificale. I pochi documenti che si sogliono allegare, traggono tutto il valore dall'uso che vi si fa delle parole « sylleitourgia, sylleitourgein, sylleitourgos, synierateuein, synierourgein, koinônia, koinônein », ed altre simili, il cui significato non è affatto limitato alla concelebrazione sacrificale della messa ([21]). Nessun commentatore orientale poi, pur descrivendo minutamente le cerimonie della Messa pontificale nel proprio rito, fa menomamente menzione di una concelebrazione sacrificale di vescovi o di presbiteri ([22]). Anzi, i più celebri di quei commentari, come quello dello ps. Dionisio Areopagita (c. 500) ([23]) o quello di Nersete di Nisibi (o. 502 o 507) ([24]), l'esludono. Altrettanto si deve dire, a nostro parere, del commentario di Simeone di Tessalonica (o. 1429) intorno ai riti della messa da celebrarsi dal patriarca ([25]). Se nell'idea di Simeone i vescovi ed i presbiteri concelebranti avessero per la loro posizione nel santuario inteso fare qualche cosa di più che avvicinarsi maggiormente alla mistica azione dell'Eucaristia, egli l'avrebbe indubbiamente almeno suggerito: consacrare o non consacrare nella celebrazione dell'Eucaristia non è una differenza tanto leggera che un accurato e solenne commentatore della liturgia, descrivendo i riti della concelebrazione, possa quasi ignorarla.

Da ciò che abbiamo esposto concernente l'esclusione dalla usanza di Roma della concelebrazione sacrificale e collegiale della messa, non si deve concludere che questa Chiesa abbia respinto e condannato ogni maniera di concelebrazione sacrificale. Anzi, tutte le forme di tale concelebrazione oggi in uso nelle Chiese di rito cattolico hanno avuto la loro origine in quella medesima Chiesa, o almeno vi hanno ottenuto la loro

---

([21]) I documenti in *Periodica de re morali*, etc. 21 (1932), pp. 211-215.

([22]) *Ibid.*, p. 211.

([23]) *De ecclesiastica hierarchia*, c. 3; PG. 3, 423-446.

([24]) Ed. A. Mingana, t. I, pp. 270-298; vers. ingl. R. H. Connolly, T. S., VIII, 1 (1908), pp. 111-113.

([25]) *Dialogus*, c. 99; PG, 155, p. 296D- 297B.

esistenza legale. Ma mentre una *con*consacrazione effettuata nella sinassi papale, da tutti i vescovi presenti e da tutt'il presbitero, avrebbe avuto un carattere chiaramente sinassale, o come si dice oggi in un certo gergo ecclesiastico, « comunitario », la *con*consacrazione propria alle forme di concelebrazione sacrificale istituite o sancite da Roma ebbe sempre, almeno all'origine, un carattere di privilegio, riservato a determinate persone: ai presbiteri cardinali dei titoli Romani, al novello vescovo o presbitero, a singoli sacerdoti desiderosi per devozione o comodo di concelebrare sacrificalmente. Qualunque sia l'idea che se ne facciamo di propria autorità i favoriti di detto privilegio, e qualunque siano le loro intenzioni e soprattutto qualunque siano in materia le idee oggi in voga.

Del resto, invece di rafforzare la costituzione gerarchica essenziale ad ogni sinassi cattolica, la moltiplicazione delle consacrazioni propria alla concelebrazione sacrificale la indebolisce piuttosto, poichè ad un ordinamento perfettamente monarchico della sinassi sostituisce in una certa misura un ordinamento che si potrebbe chiamare oligarchico, essendochè il primo celebrante ed i concelebranti di una concelebrazione sacrificale sono tutti perfettamente uguali tra di loro in quanto sono consacratori. Ora, giacchè in un certo senso Christo è il solo oblatore e sacrificatore del sacrifizio eucaristico, colui il quale dà alla sinassi liturgica la sua intima coesione e costituzione; poichè, d'altra parte, egli ha come vicario in questa sublime opera ogni celebrante consacratore, è chiaro che la celebrazione eucaristica nella quale un solo sacerdote consacra, corrisponde più perfettamente alla realtà mistica delle cose, che non quella in cui più sacerdoti consacrano. L'eccellenza di questa moltiplicazione di consacrazioni risiede in un altro grande vantaggio spirituale, poichè. in un certo modo, tanti sono i sacrifizi offerti quanti sono gli atti consacratori dei concelebranti.

Il primo documento spettante alla concelebrazione sacrificale propria dei cardinali presbiteri di Roma, è il primo

articolo di un breve Ordine Romano, l'*Ordo romanus III* nella edizione critica di M. Andrieu ([26]). La sua redazione risale probabilmente alla prima metà del secolo VIII°. Come già lo notammo, questa concelebrazione era, a quanto pare, un privilegio, il quale interessava quasi esclusivamente chi ne godeva. Di più, è molto dubbio che per quanto concerneva la consacrazione del pane, essa avesse il carattere di una vera concelebrazione sacrificale, poichè appare quasi certo che i presbiteri concelebranti non consacravano che i tre pani che a ciascuno di loro si davano a tenere sopra un corporale. Per impossibilità di far diversamente, solo il calice, posto sull'altare, era consacrato da tutti. Poco diverso dal precedente è il rito della concelebrazione dei presbiteri nell'*Ordo romanus IV*, della fine del medesimo secolo: le solennità sono otto, i pani dati a ciascun concelebrante due, ed è detto quasi espressamente che dai concelebranti sono da consacrarsi solamente i pani che tengono sulle mani ([27]). Al contrario, non è da considerare come una menzione, nemmeno indiretta, della concelebrazione dei presbiteri cardinali il termine di « consacrare » adoperato dal papa Giovanni VIII° (872-882) nella sua lettera a Fozio di Costantinopoli ([28]), per designare la concelebrazione dei suoi apocrisari col patriarca, poichè questi erano ambedue vescovi, ed uno solo di loro cardinale (di Ostia) ([29]). La parola « consacrare » non è altro che la traduzione di una delle parole greche « sylleitourgein », o « synierateuein », o ancora « synierourgein », le quali, l'abbiamo detto, non significano per se una concelebrazione sacrificale.

Il *Liber politicus* di Benedetto canonico di San Pietro in Vaticano, scritto tra gli anni 1140 e 1143, non menziona più altra concelebrazione sacrificale dei presbiteri cardinali fuori

---

([26]) M. Andrieu, *Les « Ordines Romani » du Haut Moyen-Age*, t. II, pp. 131-133.
([27]) *Ibid.*, p. 163.
([28]) *Epistola* 248; PL. 126, 871A; MGH, *Epistolae*, t. VII, pp. 181-186.
([29]) E. Amann, in *Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin), t. VI, pp. 490-496.

di quella della terza messa di Natale a Santa Maria Maggiore ([30]). Il *Liber censuum* del cardinale Cencio de' Sabelli (il futuro Onorio III, 1216-1227), composto nel 1192, non ne menziona più nessuna ([31]). A quella epoca, detta concelebrazione era probabilmente già andata in disuso ([32]) e la vaga menzione che ne fa il cardinale Lotario di Segni (il futuro Innocenzo III, 1198-1216) ([33]), sembra fondarsi più su erudite opinioni che sull'esperienza. Più libresca ancora appare la conoscenza che ne dimostra avere Guglielmo Duranti (o. 1296), l'autore del celeberrimo *Rationale divinorum officiorum* e di un *Pontificale Romano* ([34]). Egli ne parla come di una antica consuetudine in virtù di cui « la Chiesa primitiva soleva insieme col pontefice « conficere » con le parole e con le mani il corpo di Cristo » ([35]). Molto probabilmente, il colpo di grazia era stato dato alla concelebrazione dei presbiteri cardinali dalla continua assenza da Roma del papa durante il secolo XIII°, in seguito ai perpetui torbidi ed alle incessanti guerre di quell'epoca. La concelebrazione cardinalizia romana, tuttavia, ebbe una certa sopravvivenza in alcune Chiese della Francia, i vescovi delle quali vollero imitare insieme coi loro canonici o altri maggio-

---

([30]) Ed. L. FABRE-L. DUCHESNE, *Le* Liber censuum *de l'Eglise Romaine,* t. II, p. 146.

([31]) PL, 78, pp. 1063-1102.

([32]) DURANDO DA S. PORCIANO O. P., *Commentarius in L. IV Sententiarum,* d. 13, q. 3, n. 14 (scr. a. 1308), afferma che durante i lunghi anni che visse nella corte pontificia di Avignone, non vide mai il Papa celebrare la Messa con la concelebrazione sacrificale di presbiteri cardinali: « Si fiebat (detta concelebrazione) tempore suo (di Innocenzo III), nunc tamen non fit, quia visum est periculum posse facile contingere in tali celebratione, imo vix fieret quin periculum contingeret, et ideo illa consuetudo abolita est, sicut nobis constat, qui in curia Romana longo tempore stetimus et adhuc ibidem sumus, et missis summorum Pontificum interfuimus, in quibus illa consuetudo numquam fuit observata, et si observaretur, non esset necessarium credere quod bene fieret, quia, secundum Hieronymum, non quod fit Romae, sed quod fieri debet, attendendum est.

([33]) *De sacro altaris mysterio libri sex,* 1, IV, 25; PL, 217, pp. 873D-874A.

([34]) Ed. M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au Moyen-Age,* t. III (Studi e Testi, 88).

([35]) *Rationale divinorum officiorum,* l. VI, 74, n. 8; cfr. l. IV, 41, n. 50.

renti del loro clero le particolarità della liturgia papale, pure con la concelebrazione sacrificale ([36]).

A Roma ancora, ebbe origine, o almeno riconoscimento legale, un'altra forma di concelebrazione sacrificale della messa, anche essa di carattere nettamente personale: quella del novello vescovo o del novello presbitero col vescovo consacratore od ordinatore. Una prima menzione, ancora molto incerta però, della concelebrazione del novello vescovo si ha in quel singolarissimo pontificale, composto forse a Roma intorno all'anno 1200, e copiato poco dopo ad Apamea nella Siria ad uso del vescovo latino di quella Chiesa, oppure redatto appunto in questo stesso luogo ([37]). Una menzione certa e chiara si trova soltanto nell'ultima recensione del *Pontificale Romano* del secolo XIII° e, cosa curiosa, essa si limita ancora alla recitazione a voce bassa del « canone » dal prefazio sino alle preghiere preparatorie alla comunione. Le orazioni: colletta, secreta, postcommunio, da dirsi per il consacrando o consacrato, erano recitate dal solo consacratore ([38]). D'altra parte, i Sacramentari ([39]) e gli Ordini Romani ([40]) sino al secolo IX°, sembrano escludere ogni concelebrazione sacrificale dalla cerimonia della consacrazione episcopale. Quanto alla concelebrazione del novello presbitero, si può dire che l'uso se ne stabilì e si estese obbligatoriamente a tutte le Chiese latine soltanto con la pubblicazione del *Pontificale Romano* di Clemente VIII° nel 1596.

([36]) *Periodica de re morali,* 21 (1932), pp. 205-209; cfr. Pierre Martin, *Une survivance de la concélébration dans l'Eglise occidentale: la messe pontificale lyonnaise du jeudi saint,* in *Maison-Dieu,* 35 (1953), pp. 72-74. Questa concelebrazione nel Giovedì santo riposa, secondo noi, su un errore commesso da Amalario, il quale credeva che quel giorno la messa era concelebrata sacrificalmente dal Papa e dai presbiteri Romani. *Liber officialis,* l. I, c. 12, 26; tutti i documenti romani dimostrano che a Roma questa messa non fu mai concelebrata.

([37]) Ed. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen-Age,* t. I, (Studi e Testi, 86), p. 151.

([38]) Ed. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen-Age,* t. II (Studi e Testi, 87), p. 365.

([39]) *Sacramentarium gelasianum,* I, xcix, ed. Wilson; pp. 151-153; *Sacramentarium gregorianum,* 2, ed. H. Lietzmann, p. 5-6.

([40]) *Ordo Romanus* XXXIV, ed M. Andrieu, *Les « Ordines Romani » du Haut Moyen-Age,* t. III, p. 613; *Ordo Romanus* XXXVI, ed. M. Andrieu, t. IV, p. 202.

Il primo a menzionare una concelebrazione sacrificale dei novelli « sacerdoti » (presbiteri) fu tra il 1254 e il 1273, s. Tommaso d'Aquino, ma come una consuetudine di alcune Chiese ([41]). Contemporanea a questa testimonianza, è quella del *Pontificale* della Curia papale, il quale descrive una particolare concelebrazione dei novelli presbiteri, in cui gli ordinati, stando all'altare con i loro messali, « dicunt totum submissa voce, sicut si celebrarent ». Però, un terzo dei manoscritti omette ogni accenno a questa recitazione ed ai messali ([42]). Nel *Pontificale Romano* del Duranti, la concelebrazione dei novelli presbiteri è data come puramente facoltativa: « Ordinati, si velint, habeant libros coram se dicentes tacite canonem et quaecumque de missa dixerit ordinator » ([43]). Secondo l'ordinamento di Gregorio X (1271-1276), se il papa eletto, essendo presbitero, deve essere consacrato vescovo, egli, dopo la sua consacrazione, celebra la messa da solo, ma servito dal suo consacratore; se invece, da diacono viene, prima della sua consacrazione episcopale, ordinato presbitero, la messa è celebrata dall'ordinatore, ma il Papa sale con lui all'altare, accompagnato da un cardinale presbitero, il quale « eidem... servit de libro in altari in missa, docendo et instruendo ipsum » ([44]). Il motivo di tanta titubanza nel concedere al novello presbitero l'onore di concelebrare sacrificalmente col suo ordinatore è indubbiamente da cercare nella vivissima opposizione che fecero per quasi due secoli a questo rito i teologi e, prima di tutti, s. Alberto Magno ([45]). Esso finì tuttavia per prevalere, e nella prima edizione stampata del Pontificale Romano, nel 1485, la concelebrazione sacrificale dei

---

([41]) *Scriptum super IV libris Sententiarum.* In l. IV. d. 13, q. 1, a. 2; *S. Th.*, III, q. 82, a. 2.

([42]) Ed. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen-Age,* t. II, p. 349.

([43]) Ed. M. Andrieu, *op. cit.,* t. III, pp. 370-371.

([44]) Ed. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen-Age,* t. II, p. 534; 530.

([45]) I documenti in *Periodica de re morali,* 21 (1932), pp. 202-205; cfr. 17 (1928), p. 125.

novelli presbiteri si presenta già presso a poco tale quale è oggi ([46]).

Nessun accenno ad una concelebrazione sacrificale dei novelli presbiteri nei Sacramentari ([47]) o negli Ordini Romani ([48]).

Da Roma poi, il rito della concelebrazione del novello vescovo e dei novelli presbiteri si diffuse nelle altre Chiese di rito latino ed in quelle Chiese di rito orientale nelle quali si osserva oggi. Non vi è nessun indizio certo che questo sia avvenuto prima del secolo XVI° ([49]).

A Roma ancora nacque, almeno a vita legale, una terza forma di concelebrazione sacrificale, di carattere più personale che non propriamente sinassale: quella che attualmente si pratica nelle Chiese cattoliche di rito bizantino, nella Chiesa maronitica e nella Chiesa russa dissidente. Forse all'iniziativa del sacerdote Pietro Arcudio, che vi risiedette dal 1609 al 1633, si stabilì, difatti, nel Collegio greco di Sant'Atanasio la costumanza che il giorno della festa patronale si concelebrasse sacrificalmente la Messa. « Almeno a vita legale » dicevamo. Perchè è possibile che prima di essere praticata nella chiesa di Sant'Atanasio a Roma, la concelebrazione sacrificale della Messa lo fosse già nelle comunità di rito bizantino della Russia Bianca e dell'Ucraïna. Tuttavia il primo documento ufficiale

---

([46]) Edizione non officiale, curata da Agostino Patrizi Piccolomini, vescovo di Piacenza e da Giovanni Burckhardo; fol. 29-30.

([47]) *Sacramentarium gelasianum*, I, xx-xxiv, ed. Wilson, p. 22-30; le orazioni si dicono tanto per i diaconi quanto per i presbiteri; *Sacramentarium gregorianum*, 3, ed. Lietzmann, pp. 7-8; le orazioni n. 199, pp. 109-110, sono da dirsi nell'anniversario dell'ordinazione.

([48]) *Ordo Romanus* XXXIV, ed. M. Andrieu, *Les « Ordines Romani » du Haut Moyen-Age*, t. III, p. 606; *Ordo Romanus* XXXVI, ed. M. Andrieu, t. IV, p. 199; *Ordo Romanus* XXXIX (=Ordo S. Amandi), ed. M. Andrieu, t. IV, p. 285.

([49]) Simeone di Tessalonica (o. 1429), *Dialogus, De sacris ordinationibus*, c. 181-182; PG, 155, 389D-392A, non dice nulla intorno alla concelebrazione del novello presbitero e nulla di certo intorno a quella del novello vescovo.

nel quale questa usanza venne legittimata è il Rituale del metropolita di Kiev, Pietro Moghila, edito nel 1646 (50).

Il primo documento officiale spettante alla concelebrazione sacrificale della Messa in una Chiesa orientale cattolica è il messale dei Maroniti pubblicato a Roma nel 1716. Anzi già verso il 1700, il grande Patriarca Maronita, Stefano Al Duhaihi, un antico alunno della Propaganda, si era adoperato nel suo trattato intitolato *La lampada del santuario* per regolare la pratica di quella concelebrazione (51). Nel 1743, Benedetto XIV ne concedette l'uso anche ai Melchiti della Siria (52); nel 1755, prescrisse ai missionari lavoranti nell'Oriente che dovunque esistesse presso i Greci e gli Orientali la consuetudine di concelebrare (sacrificalmente) la messa, essa si conservasse (53). In seguito tutte le principali Chiese cattoliche, nei loro sinodi nazionali o provinciali, sanzionarono e regolarono per il proprio uso il rito della concelebrazione sacrificale della messa fuori della consacrazione episcopale o dell'ordinazione presbiteriale. Già nell'anno 1736, i Maroniti; negli anni 1790, 1806 e 1835, i Melchiti; nel 1891, gli Ucraïni cattolici, detti liturgicamente Ruteni; nel 1898, i Copti; nel 1890, i Romeni (54). Nei riti non bizantini però, quella concelebrazione restava limitata ad alcune solennità o allo svolgimento di un funerale. In tutti, la condizione richiesta per la concelebrazione sacrificale era che i concelebranti si comportassero il più possibile da veri celebranti e, soprattutto, pronunziassero ciascuno le parole sacramentali. Nell'uso della Chiesa Ucraïna « ortodossa », la

---

(50) I. Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum*, 1647, p. 299, n. 20 fin.; cfr. P. Arcudius, *Concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, VI, II, ed. 1626, p. 476; A. Raes, *La concélébration eucharistique dans le rites orientaux*, in *Maison-Dieu*, 35 (1953), pp. 36-41.

(51) P. Daou, *Note sur les origines de la concélébration dans le rite maronite*, in *Orientalia Christiana Periodica*, VI (1940), p. 233-238; A. Raes, *La concélébration eucharistique*, pp. 45-46.

(52) Cost. apost. *Demandatam*, 24.XII.1743, n. 9).

(53) Lett. apost. *Allatae sunt*, 27.VII.1755, n. 38.

(54) I documenti in *Periodica de re morali*, 17 (1928), pp. 95-99.

concelebrazione sacrificale della Messa con la recitazione comune delle formule consacratorie fu introdotta dal summenzionato metropolita di Kiev, Pietro Moghila (1633-1646); di lì, passò in seguito in quello della Chiesa « ortodossa » di Mosca ([55]). Le altre Chiese « ortodosse » dissidenti rimasero invece restìe ad ammettere od istituire quella forma di concelebrazione ([56]).

IV. Problemi teologici.

Tra i problemi teologici che suscita la concelebrazione sacrificale della Messa, tre meritano una speciale attenzione: 1. Come è possibile una *con*consacrazione con pronunziazione comune delle formule sacramentali? Difatti, poichè l'effetto del rito sacramentale è istantaneo, e poichè un medesimo pane o un medesimo calice di vino non possono consacrarsi più di una volta sola, ne consegue che tra i celebranti soltanto colui consacra il quale per un attimo infinitesimale assolve prima degli altri quel minimo di parole necessario alla realizzazione della forma sacramentale, mentre tutti gli altri non fanno più nulla di efficiente. 2. E' possibile una *con*consacrazione fatta senza pronunziazione comune della forma sacramentale, ma solo per mezzo di una conveniente unione rituale dei concelebranti col primo celebrante, sicchè le parole sacramentali proferite fisicamente da questi, risultino dette moralmente dai suoi concelebranti? 3. E' uno il sacrifizio risultante da una consacrazione eseguita da più sacerdoti, o non è altro che la somma di tanti sacrifizi distinti quanti sono i concelebranti?

A molti teologi medievali la prima difficoltà sembrò tanto grave che giunsero fino a condannare ogni concelebrazione sacrificale della messa eseguita da più di un concelebrante. Quando poi era diventato evidente che la stessa Chiesa Roma-

---

([55]) A. Raes, *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, in *Maison-Dieu*, 35 (1953), pp. 36-41.

([56]) I documenti, *Periodica*, etc., 17 (1928), pp. 101-104; 21 (1932), p. 215.

na, non solo tollerava quel rito, ma l'aveva praticato anche essa e lo praticava tuttora, andando fino a renderlo obbligatorio in certi casi, non fu più possibile ad un teologo cattolico di censurarlo, e molti s'ingegnarono, con più o meno successo, a dimostrarne la possibilità e la convenienza ([57]).

Per giungere ad una giusta soluzione del problema, bisogna, 1. non interpretare l'efficacia dei sacramenti « ex opere operato », come se questi fossero tanti meccanismi pronti a scattare automaticamente al nostro solo arbitrio. Essi sono sacri segni, composti di elementi fisici e morali, e cause istrumentali della Potenza santificatrice di Dio, il quale ne attua l'effetto, con assoluta libertà, nel momento preciso che giudica opportuno. 2. Né si può voler misurare il decorso della parola umana, le sue vocali e consonanti, a mezzo dei miliardesimi di minuto secondo in uso nella scienza moderna. Così sembrano aver capito le cose quei teologi medievali, i quali mentre riprovavano come malsicura la concelebrazione sacramentale dei novelli preti, non opponevano nessuna difficoltà alla possibilità di una conveniente concelebrazione del novello vescovo, appunto perchè tenevano per possibile che due uomini pronunziassero con sufficiente simultaneità una serie di parole, bastando all'uopo una simultaneità morale.

La spiegazione teologica della concelebrazione sacramentale dell'Eucaristia oggi comunemente ammessa è quella già abbozzata da s. Tommaso, la quale concepisce la *con*consacrazione dei concelebranti come un atto collettivamente uno, risultante dal sacerdozio comune al celebrante ed ai concelebranti, essendo questo partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo ([58]). Secondo detta spiegazione per volontà comune di

---

([57]) Al problema teologico concernente la concelebrazione sacrificale della Messa si è particolarmente interessato B. Schultze S. J. *Das theologische Problem der Konzelebration,* in *Gregoriarum,* 36 (1955), pp. 212-271. In principio di questo studio una buona bibliografia sulla questione.

([58]) *In* IV *Sentent.,* dist. XIII, qu. I, art. 2, quaestiunc. 2; *Summa theologica,* pars III, qu. LXXXII, art. 2.

tutti i concelebranti, l'effetto sacramentale, la conversione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue del Signore, non si produce prima che abbia terminato la pronunziazione della forma sacramentale colui tra i celebranti il quale è l'ultimo in ordine di tempo a terminarla. Di fatto, solo in questo istante si compie l'atto collettivo della concelebrazione. S'intende che questa teoria vale non solo per la *con*consacrazione eucaristica, ma per qualunque altra concelebrazione sacramentale, non esclusa quella del sacramento dell'olio santo propria di alcuni riti orientali.

Insegna dunque s. Tommaso nel *Commentario sulle Sentenze*: « Quia intentio requiritur ad perfectionem sacramentorum, ideo cum omnes habeant intentionem unam consecrationem faciendi, non est ibi nisi una tantum consecratio ». E nella *Somma teologica*: « Nec propter hoc (la consacrazione in comune) iteratur consecratio super eandem hostiam, quia... omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis... Si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propria, superfluerent alii celebrantes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, non refert utrum per unum aut per multos hoc sacramentum consecretur, nisi quod oportet ritum Ecclesiae servari ».

E' chiaro però che quest'ultimo argomento prova troppo, poichè ne conseguirebbe che tutte le Messe celebrate nella santa Chiesa dal principio sino alla consumazione dei secoli costituiscono una unica e continua concelebrazione sacrificale.

Per renderci conto dell'importanza che attribuivano in realtà alla concelebrazione sacrificale della Messa quegli stessi tra gli scolastici medievali che ne ammettevano la possibilità e la convenienza, giova notare la riflessione che termina la citazione fatta sopra della *Somma* di s. Tommaso: « Che il sacramento dell'Eucaristia sia consacrato da uno solo o da

---

([59]) *De sacro altaris mysterio libri sex*, l. IV, c. 25, PL, 217, p. 873D-874A, *De diversis sacerdotibus super eandem hostiam celebrantibus.*

molti, non importa. Una cosa è necessaria: che sia osservato il rito della Chiesa ». Già il cardinale Lotario di Segni, il futuro Innocenzo III (1198-1216), aveva scritto nel suo trattato *De sacro altaris mysterio*: Alcuni teologi tengono che non è in potere dei concelebranti di fissare il momento nel quale abbia da effettuarsi la conversione del pane e del vino, ma che quello solo consacra il quale è primo a pronunziare. Ma non importa: « nec aliorum defraudatur intentio, quia actum est quod intenditur ».

Una cosa importava nella concelebrazione dei novelli preti: che non fosse resa invalida la consacrazione fatta dal vescovo: quindi l'istante al quale essi dovevano riferire la loro intenzione non era il momento nel quale terminava la forma sacramentale colui tra celebrante e concelebranti che era l'ultimo a farlo, ma bensì al momento nel quale il vescovo ne terminava l'enunziazione: « Sicut Innocentius (Lotario di Segni) dicit (Mysterium missae 1, 4, c. 25), omnes celebrantes debent intentionem referre ad illud instans in quo episcopus verba profert; et sic episcopi intentio non defraudatur, nec aliquis ibi facit quod factum est ».

Non « facevano ciò che era fatto », né il vescovo stesso, né i concelebranti che avevano terminato la forma prima di lui, avendone essi come differito l'effetto per farlo coincidere con la consacrazione effettuata dal celebrante, né i concelebranti che terminavano la loro enumerazione dopo il medesimo, perchè non facevano più nulla! « Quod factum est fieri non potest ».

Del resto, nemmeno la spiegazione odierna elimina ogni oscurità. Che cosa, per esempio, succederebbe della validità di una concelebrazione sacramentale nel caso che per un motivo o l'altro, l'operato dell'ultimo dei concelebranti fosse invalido, o venisse a mancare del tutto, un inconveniente che potrebbe facilmente accadere nella concelebrazione orientale del sacramento dell'olio santo?

Quanto al secondo problema, la sua soluzione implica tutta la dottrina teologica concernente la natura dei sacramenti. Il fatto è che non vi è nessun argomento per dimostrare che una qualunque Chiesa, cattolica o dissidente, abbia mai riconosciuto come vera ed efficiente *con*consacrazione, se non quella che si compie per la pronunziazione comune delle forme sacramentali. Del resto, dottrinalmente, la questione è ormai sciolta in senso negativo dalla suprema autorità nella Chiesa ([60]).

La terza questione, invece, ci sembra di più facile soluzione: la *con*consacrazione è un atto tutt'insieme uno e molteplice. Uno, a ragione di tutti gli elementi che fanno sì che tutte le singole messe che si celebrano nella santa Chiesa, qualunque sia il loro numero, qualunque l'intervallo di tempo e di luogo che le divide, costituiscono tuttavia un sacrifizio unico; uno anche, a ragione dell'unicità della materia sacramentale, del tempo e del luogo, di molte altre circostanze; uno ancora, a ragione della congiunzione rituale, morale ma manifesta, dei consacratori tra di loro; uno soprattutto per la volontà dei singoli concelebranti di sostituire nella funzione di forma sacramentale l'enunziazione in comune delle parole consacratorie all'enunziazione individuale ed autarchica, per dire così, di esse. Molteplice d'altra parte, a ragione della molteciplità dei consacratori, ciascuno dei quali è individualmente investito del sacerdozio cristiano, pronunzia personalmente, con propria intenzione e con propria efficienza, le parole sacramentali. Misteriosa unione del collettivo e dell'individuale, dell'uno e del molteplice, che trova la sua spiegazione oggettiva a noi non pienamente accessibile, solamente nell'unione soprannaturale costituita da Dio tra i molti nostri sacrifici eucaristici e l'unico sacrifizio di Cristo, tra il nostro sacerdozio e il Suo. Questo carattere tutt'insieme uno e molteplice della concelebrazione sacrificale della messa spiega come la Chiesa possa

([60]) Dallo stesso Sommo Pontefice nella sua *Allocuzione* del 22 settembre 1956 (AAS, t. 48, p. 716-718) e col *Responso* del Sant'Uffizio del 23 maggio 1957 (AAS, t. 49, p. 370).

permettere al celebrante ed a ciascuno dei suoi concelebranti, come una pratica normale, di ricevere un proprio stipendio e di soddisfare pienamente agli obblighi che ne derivano, come se celebrassero da soli.

V. La conconsacrazione e la concelebrazione cerimoniale della Messa.

Avendo in questi appunti, per ragioni ovvie, ristretto la nostra attenzione alla concelebrazione della Messa per quanto essa si compie sacrificalmente, non abbiamo da descriverne i riti che ha in comune con una concelebrazione puramente cerimoniale. Per il rito bizantino, si può dire che la concelebrazione sacrificale differisce dalla concelebrazione semplicemente cerimoniale unicamente perchè soltanto nella prima i concelebranti pronunziano ad alta voce col primo celebrante anche le parole della consacrazione, sicchè la *con*consacrazione vi appare come un rito inserito in un cerimoniale preesistente. Tutt'altra ci sembra essere la relazione tra la *con*consacrazione e la concelebrazione cerimoniale che la contiene, nel rito romano. E' molto probabile che nell'autentico rito romano non fu mai praticata una concelebrazione sacerdotale puramente cerimoniale paragonabile a quella bizantina. In esso la concelebrazione totale o parziale (dall'offertorio in poi) della Messa è nata, a quanto pare, come forma cerimoniale necessaria per inquadrare il rito della *con*consacrazione. Il sacerdote che voleva *con*consacrare, doveva, per quanto era possibile, comportarsi in tutti i riti propri della messa nel medesimo modo che il primo celebrante e recitare tutte le formule eucologiche solite dirsi da lui. Questa è ancora oggi la norma generale. Nel rito romano i novelli presbiteri devono persino recitare il salmo *Lavabo*, sebbene il vescovo sia solo a lavarsi le mani ([61]).

([61]) Desta quindi maraviglia che questi medesimi novelli presbiteri abbiano da celebrare la loro messa in un modo che si addice molto male alla funzione di un celebrante sacrificatore: continuamente inginocchiati « in plano », a distanza tal-

Non si può dire tuttavia che questo modo di *con*consacrazione abbia costituito alla Messa latina una nuova forma rituale di concelebrazione cerimoniale. Più esattamente si direbbe che, nonostante l'unicità dell'atto consacratorio, la *con*consacrazione latina ha dato luogo alla celebrazione cerimoniale simultanea di più Messe. In altre parole: anche la concelebrazione sacrificale latina è più personale che non sinassale.

---

volta considerevole dall'altare, immobili, le mani giunte, senza un gesto qualunque da fare, né una benedizione da impartire a cose o persone, esclusi dalla comunione del calice. Nemmeno ai tempi in cui ai novelli presbiteri era permesso di concelebrare solo perchè imparassero a celebrare, quindi senza consacrare, essi dovevano tenersi in un modo tanto poco confacevole. Verrà un giorno in cui pure questa anomalia verrà riformata? Speriamolo.

R. P. Philippe de la Ttrinité, O.C.D.

LES CINQ VOIES DE SAINT THOMAS D'AQUIN

RÉFLEXIONS MÉTHODOLOGIQUES

« Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei... ».

Sap., XIII, 1

« Invisibilia enim ipsius (Dei) a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas... ».

Rom., I, 20

« (...) Res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habent subiectum ens in quantum est ens, et haec scientia apud eos scientia divina dicitur... ».

In Boëtii de Trinitate (1).

PLAN

I. — *De cinq PLANS d'abstraction.*
A. - Trois DEGRÉS d'abstraction.
B. - Deux TYPES de savoir et cinq PLANS d'abstraction.
II. — *Du savoir de type ontologique en son premier degré d'abstraction.*
A. - Série causale accidentelle et série causale essentielle.
B. - Aristote ou Pascal?
III. — *Du savoir ontologique en son troisième degré d'abstraction et de l'existence de Dieu.*
A. - Dieu cause propre de l'être.
B. - Les cinq voies.
C. - La régression à l'infini.

(1) Ed. Calcaterra, O.P., *Opuscula theologica S. Thomae Aquinatis,* Taurini-Romae, Marietti, 1954, vol. II, (BDT), 1.2, q. 1, a. 4, p. 376.

* * *

L'enseignement de la philosophie aux jeunes étudiants, soit laïcs, soit religieux, nous a permis de réfléchir aux difficultés que rencontrent ceux-ci pour bien saisir les preuves de l'existence de Dieu, dans la mesure même où ils sont teintés de culture philosophique et scientifique contemporaine.

Nous en sommes progressivement venu aux conclusions que nous voudrions justifier en cet article et que voici:

1) La thèse classique des trois degrés d'abstraction qui est un préambule indispensable à l'exposé des preuves de l'existence de Dieu demande à être assouplie et complétée.

2) Du point de vue de l'efficace des preuves, ce qui compte avant tout, c'est de bien expliquer que le problème de Dieu doit être abordé sous l'angle de la cause de l'être en tant qu'être.

3) L'hypothèse d'une régression à l'infini, et son exclusion, doivent être réservées à un corollaire de caractère pédagogique et historique.

Question de principe et d'intention, nous nous inspirons de ce que le Siège apostolique a répété par les voix notamment du Pape Léon XIII, de St Pie X et de S.S. le Pape Pie XII, glorieusement régnant:

> « Nos igitur, dum edicimus, libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum; Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae Fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam sancti Thomae dicimus: *si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi* » (Leo XIII, *Aeterni Pa-*

tris, A.S.S. (XII), 1879, p. 114. — Le texte souligné par nous est cité par St. Pie X dans l'encyclique *Pascendi,* A.S.S. (XL), 1907, p. 640).

« In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus eadem libertas non viget.

« Etiam in huiusmodi essentialibus quaestionibus, philosophiam quidem aptiore ac ditiore veste induere licet, efficacioribus dictionibus communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare; nunquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare, vel quasi magnum quidem, sed obsoletum existimare monumentum (...) Quidquid veri mens humana, sincere quaerens, invenire poterit, iam acquisitae veritati profecto adversari nequit (...) (Angelici Doctoris doctrinam) ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sanae progressionis fructus utiliter et secure colligendos » (Pius PP. XII, *Humani Generis,* A.A.S. (XLII), 1950, pp. 572-573) (2).

I. — De cinq PLANS d'abstraction.

A. - Trois DEGRÉS d'abstraction.

Pour Saint Thomas d'Aquin, la classification du savoir spéculatif est basée sur la distinction de trois degrés d'abstraction. Ce savoir comporte ainsi essentiellement la physique, la mathématique et la métaphysique. Telles sont les « tres partes philosophiae speculativae » (BDT, 1,2, q. l, a. l, ad Im, p. 366).

---

(2) « Quod vero ad varias theologicas quaestiones tractandas attinet, quamvis disciplinarum historicarum et earum quae experiundo cognoscuntur progressus et incrementa magni, ut par est, facienda sint, nihilo secius principia et summa doctrinae capita S. Thomae diligenter oportet tueamini.

« Id autem et ad philosophicas disciplinas, aequa comparatione et proportione servata, tribuendum esse arbitramur » (*Oratio* PII PAPAE XII, ad Pontificium Athenaeum Angelicum, *Osservatore Romano,* 15 ianuarii 1958).

« Sic igitur speculabili, quod est obiectum speculativae scientiae, per se competit separatio a materia et a motu, vel applicatio ad ea. Et ideo secundum ordinem remotionis a materia et a motu, scientiae speculativae distinguntur.

« Quaedam igitur sunt speculabilium quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt, et haec distinguuntur: quia dependent quaedam a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his est physica sive scientia naturalis.

« Quaedam vero sunt quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea et numerus, et de his est mathematica.

« Quaedam vero sunt speculabilia quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et Angeli, sive in quibusdam sint in materia, et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi, de quibus omnibus est theologia, id est divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ipsa est Deus. Quae alio nomine dicitur metaphysica, idest trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum scientiae aliae ab ea principia accipientes eam sequuntur.

« Non est autem possibile quod sint aliquae res quae secundum intellectum dependeant a materia, et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta » (BDT, 1.2, q. 1, a. 1, c., p. 365).

De cet ensemble, la métaphysique est comme l'alpha et l'oméga:

« (...) Ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia (BDT, 1.2, q. 2, a. 1, c., p. 382).

« Tota autem rationis consideratio resolventis in omnibus scientiis, ad considerationem divinae scientiae terminatur » (*ibidem*).

Mais la métaphysique n'est pas pour autant l'unique et seule science:

> « (...) Quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes eius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica; unde, proprie loquendo, subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa » (BDT, l. 2, q. 1, a. 1, ad 6m, p. 367).

1. — *La physique.*

La physique est à la fois science et philosophie de la nature. Elle traite de la terre (éléments et mixtes), des âmes ([3]), des corps célestes (qui ne sont ni pesants, ni légers, ni chauds, ni froids) ([4]), et des substances supérieures séparées ([5]).

([3]) « (...) *Anima* et aliae formae naturales, quamvis non moveantur per se, moventur tamen per accidens, et insuper sunt perfectiones rerum mobilium et secundum hoc cadunt in consideratione naturalis. *Terra autem* quamvis secundum totum non moveatur, quod accidit ei in quantum est in loco naturali, in quo quiescit per eamdem naturam per quam movetur ad locum, tamen partes eius moventur ad locum, quando sunt extra locum proprium, et sic terra ratione quietis totius et motus partium, cadit in consideratione naturalis » (BDT, 1.2, q. 1, a. 2, ad 6m, p. 370).

([4]) « (...) *De corporibus coelestibus* est quaedam pars scientiae naturalis praeter illam, in qua determinatur de corporibus inferioribus et de elementis, praeter illam in qua determinatur de corporibus mixtis » (BDT, 1.2, q. 1, a. 4, c., p. 375).

« (...) Unde etiam *corpora coelestia,* in quantum sunt alterius generis ab istis inferioribus, a nobis ut plurimum per negationes cognoscuntur, utpote quia neque sunt gravia, neque sunt levia, neque calida, neque frigida. Loco autem accidentium habemus in praedictis substantiis habitudines earum ab substantias sensibiles, vel secundum comparationem causae ad effectum, vel secundum comparationem excessus » (BDT, 1.2, q. 2, a. 3, p. 387).

([5]) « Sunt autem quaedam operationes talium corporum, quae a virtutibus elementorum (intrinsecorum) causari non possunt: puta quod magnes attrahit ferrum, et quod quaedam medicinae quosdam determinatos humores purgant, et determinatis corporis partibus. Oportet igitur tales actiones in altiora principia reducere (...) Superiora autem agentia quae naturam elementorum et elementatorum excedunt sunt non solum corpora coelestia, sed etiam *superiores substantiae separatae* » (*De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultra montanum, - Opuscula omnia Sancti Thomae Aquinatis,* ed. MANDONNET, Paris, Lethielleux, tomus I, *Opuscula genuina philosophica,* 1927, pp. 1-2).

Les substances séparées marquent le sommet auquel atteint la *philosophia naturalis*:

> « Ultimus igitur terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae » (BDT, 1.2, q. 2, a. 1, p. 382).

S'il est un authentique savant, le *naturalis* est aussi un authentique philosophe qui tend à connaître les essences des choses à la lumière, notamment, de l'acte et de la puissance:

> Les substances immatérielles et les corps célestes sont logiquement dans le même genre que les corps inférieurs, *in genere remoto quod est substantia,* mais non pas réellement: « Logicus enim considerat absolute intentiones, secundum quas nihil prohibet convenire immaterialia materialibus et materialia corruptibilibus. Sed naturalis et philosophus primus considerant essentias, secundum quod habent esse in rebus, et ideo ubi inveniunt diversum modum potentiae et actus et per hoc diversum modum essendi, dicunt esse diversa genera » (BDT, 1.2, q. 2, a. 3, p. 387) (6).

2. — *La mathématique..*

La mathématique n'est pas sans rapport, loin de là, avec les sciences. De ce point de vue, l'on doit distinguer les sciences purement naturelles (premier degré d'abstraction), les sciences purement mathématiques (second degré d'abstraction) et les sciences mathématico-physiques:

> « (...) Inde est quod quanto scientia aliqua abstractiora et simpliciora considerans, tanto eius principia sunt magis applicabilia aliis scientiis. Unde principia mathematica sunt applicabilia naturalibus rebus, non autem e converso, propter quod physica est ex suppositione mathematicae, sed non e converso, ut patet in III *Caeli et mundi* (cap. 1).

---

(6)« (...) Medicina subalternatur physicae, et eadem ratione alchimia, et scientia de agricultura, et omnia huiusmodi. Et sic relinquitur quod physica secundum se et secundum omnes partes eius est speculativa, quamvis aliquae operativae subalternentur ei » (BDT, 1.2, q. 2, a. 1, ad 5m, p. 367).

« Et inde est quod de rebus naturalibus et mathematicis ordines scientiarum tres inveniuntur. Quaedam enim sunt pure naturales, quae considerant proprietates rerum naturalium in quantum huiusmodi, sicut physica et agricultura, et huiusmodi.

« Quaedam vero sunt pure mathematicae, quae determinant de quantitatibus absolute, ut geometria de magnitudine, arithmetica de numero.

« Quaedam vero sunt mediae, quae principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica, astrologia et huiusmodi, quae tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physicum est quasi materiale; quod autem mathematicum quasi formale (...) » (BDT, 1.2, q. 1, a. 3, ad 6m, p. 374).

3. — *La métaphysique.*

La métaphysique a pour objet tout ce qui ressortit à l'être en tant qu'être, — aux substances séparées et à Dieu.

« Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis, et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, substantiae scilicet separatae, et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis » (BDT, 1.2, q. 2, a. 1, p. 382) (7).

---

(7) « (...) (Est) de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest aliquid a materia esse separatum et motu secundum esse. Uno modo sic quod de ratione rei quae separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et Angeli dicuntur esse a materia et motu separati. Alio modo sic quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia et motu, et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependent, quae numquam nisi in materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi » (BDT, 1.2, q. 1, a. 4, p. 376).

C'est à la métaphysique qu'il revient de traiter de la dépendance de toute créature à l'égard de Dieu, comme de la peccabilité des anges.

> « (...) Mutabilitas illa quae competit omni creaturae, non est secundum aliquem motum naturalem, sed secundum dependentiam ad Deum, a quo, si sibi deserentur, deficerent ab eo quod sunt. Dependentia autem ista pertinet ad considerationem metaphysicae potius quam naturalis. Creaturae autem spirituales non sunt mutabiles nisi secundum electionem. Talis vero mutatio non pertinet ad naturalem, sed magis ad divinum » (BDT, 1.2, q. 1, a. 2, ad 7m, p. 370).

De même que les substances immatérielles, les corps célestes ne peuvent être produits que par création immédiate de Dieu ([8]).

Autre est la théologie du révélé qui nous est donnée dans la Sainte Ecriture, autre est la théologie philosophique ou métaphysique qui mérite ainsi le nom de science divine ([9]).

> « (...) Res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habent subiectum ens in quantum est ens, et haec scientia apud eos scientia divina dicitur » (BDT, 1.2, q. 1, a. 4, c., p. 376).

([8]) Les êtres sensibles qui nous entourent sont produits « per mutationem et motum ». - D'autres êtres sont produits « a primo principio non mediantibus causis secundis, sed eo productionis modo qui fit absque motu, qui creatio nominatur, et qui in solum Deum refertur ut in auctorem. Solo autem hoc modo perduci possunt in esse materiales substantiae, et coelestia corpora, et corpora quorumcumque materia ante formam esse non potuit, sicut dictum est de materia coelestium corporum, quae non est in potentia ad aliam formam. Relinquitur igitur quod omnes immateriales substantiae et coelestia corpora, quae per motum produci non possunt in esse, solum Deum sui esse habeant auctorem. Non ergo id quod est prius in eis, est posterioribus causa essendi » (*De substantiis separatis*, cap. VIII, ed. MANDONNET, cit., tomus I, p. 106).

([9]) « Sic igitur theologia, sive scientia divina est duplex. Una in qua considerantur res divinae, non tanquam subiectum scientiae, sed tanquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero quae ipsa res divinas considerat propter seipsas, ut subiectum scientiae, et haec est theologia quae in Sacra Scriptura traditur » (BDT, 1.2, q. 1, a. 4, p. 376).

4. *Unité organique du savoir spéculatif.*

Les trois parties de la philosophie spéculative s'apportent une aide réciproque sans aucun cercle vicieux. Si la métaphysique est première dans la hiérarchie des valeurs et donc dans l'ordre de l'intention, il ne convient pas, cependant, qu'elle soit, de fait, étudiée la première.

> « (...) Quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum, naturaliter tamen, quoad nos, alias scientiae sunt priores. Ut dicit Avicenna in principio suae *Metaph.* (tract. I, cap. 3), ordo illius scientiae est, ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio, corruptio, motus et huiusmodi. Similiter etiam post mathematicas, indiget enim haec scientia ad cognitionem substantiarum separatarum cognoscere numerum et ordinem orbium caelestium, quod non est possibile sine astrologia, ad quam tota mathematica praeexigitur ([10]). Aliae vero scientiae sunt ad bene esse ipsius, ut musica et morales et huiusmodi.

([10]) L'ordre d'enseignement des sciences est donc le suivant: logique, mathématique, physique, métaphysique. On peut déjà commencer d'enseigner aux enfants la mathématique.

« Est autem processus mathematicus certior quam processus divinae scientiae, quia ea de quibus est scientia divina sunt magis a sensibus remota, a quibus cognitio nostra ortum sumit (...) (BDT, 1.2, q. 2, a. 1, c., p. 381).

« (...) Dicit etiam (Prilosophus) in VI *Ethic.* (cap. 9), quod mathematica potest sciri a pueris; non autem physica quae experimentum requirit. Ex quo datur intelligi quod primo logica (quae docet modum omnium scientiarum), deinde mathematica debet addisci, ad quam pertinet quadrivium; et ita his quasi quibusdam viis praeparatur animus ad alias physicas (philosophicas, W) disciplinas » (BDT, 1.2, q. 1, a. 1, ad 3m, p. 366).

« (...) Quamvis naturalis philosophia, post mathematicam discenda occurrat, eo quod universalia ipsius documenta indigent experimento et tempore, tamen res naturales, cum sint sensibiles, sunt naturaliter magis notae quam res mathematicae a materia sensibili abstractae » (BDT, 1.2, q. 1, a. 1, ad 10m, p. 368).

« (...) Ipsa (metaphysica) largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia. Et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum intellectualis consideratio est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi transphysica, quia post physicam resolvendo occurrit » (BDT, 1.2, q. 2, a. 1, p. 382).

« Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa supponit ea, quae in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet, quia principia quae accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quae idem primus philosophus accipit a naturali, sed probantur per aliqua principia per se nota; et similiter philosophus primus non probat principia quae tradit naturali, per principia quae ab eo accipit, sed per aliqua principia per se nota. Et sic non est aliquis circulus in definitione.

« Praeterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt naturales demonstrationes, sunt notiores quoad nos in principio. Sed cum per eos pervenimus ad cognitionem causarum primarum, ex illis apparebit nobis *propter quid* illorum effectuum, ex quibus probantur demonstrationes *quia*. Et sic scientia naturalis aliquid tradit scientiae divinae, et tamen per eam sua principia notificantur. Et inde est quod Boëtius ponit ultimo scientiam divinam, quia est ultima quoad nos » (BDT, 1.2, q. 1, a. 1, ad 9m, p. 367).

En bref, Saint Thomas distingue:

1/ les êtres mobiles corruptibles ou incorruptibles,

2/ les êtres mobiles et incorruptibles,

3/ les êtres immobiles et incorruptibles.

Chacune de ces classes d'êtres peut être *appropriée* à l'une des trois parties de la philosophie spéculative: la première à la physique, qui est là sur son propre terrain, — la suivante à la mathématique à cause de l'astrologie, — la troisième enfin à la métaphysique ([11]).

([11]) « (...) Illa tria genera rerum tribus scientiis appropriari (possunt). Entia enim incorruptibilia et immobilia praecise ad metaphysicum pertinent. Entia vero mobilia et incorruptibilia propter sui uniformitatem et regularitatem possunt determinari quantum ad suos motus per principia mathematica, quod de immobilibus corruptibilibus dici non potest. Et ideo secundum genus entium attribuitur mathematicae ratione astrologiae, tertium vero remanet proprium soli naturali, et sic loquitur Ptolomaeus » (BDT, 1.2, q. 1, a. 3, ad 8m, p. 374).

B. - *Deux TYPES de savoir et cinq PLANS d'abstraction.*

La distinction des trois degrés d'abstraction du savoir spéculatif est, sans aucun doute, l'un des plus précieux héritages de la philosophie aristotélicienne et thomiste, mais l'or n'était, hélas! pas pur de tout alliage.

Il est permis de considérer comme un progrès définitif de la méthodologie philosophico-scientifique la distinction du savoir de type ontologique et du savoir de type positif, communément reçue aujourd'hui et fort bien assimilée par le thomisme.

Ce n'est certes pas sans tâtonnements ni erreurs graves que l'on est lentement parvenu à cette vue libératrice tant pour les sciences positives que pour la philosophie. A des titres divers, directement ou non, François Bacon, Léonard de Vinci, Copernic, Galilée, Descartes, Leibniz, Newton, Kant et Auguste Comte, comptent au nombre de ceux qui ont eu le plus d'influence sur cette évolution. Le bon grain et l'ivraie se trouvaient, certes, mélangés en ce champ d'investigation, mais l'ivraie philosophique n'empêcha pas le bon grain méthodologique et scientifique potisif de croître et de se développer. De graves erreurs furent une fois encore, l'occasion de biens des progrès.

SS. le Pape Pie XII l'a enseigné dans l'encyclique *Humani Generis,* — et ces principes valent des erreurs de tous les temps:

> « Iamvero theologis ac philosophis catholicis, quibus grave incumbit munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum, has opinationes plus minusve e recte itinere aberrantes neque ignorare neque neglegere licet. Quin immo ipsi easdem opinationes perspectas habeant oportet, tum quia morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint, tum quia nonnumquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet, tum denique quia eadem animum provocant ad quasdam veritates, sive philosophicas, sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas » (*Humani Generis,* A.A.S., cit., pp. 563-564).

Ce n'est, certes, ni dans le sens kantien, ni dans le sens comtiste, que le thomisme distingue le savoir ontologique, portant sur l'être, du savoir positif portant sur le phénomène, car il assimile cette distinction de manière organique et lumineuse en sa propre synthèse.

L'objet propre de l'intelligence humaine n'est, en effet, ni l'être coupé du sensible, — ni le sensible coupé de l'être, mais l'être du sensible. Pour autant qu'il fixe son regard sur l'aspect de l'être, le sujet s'oriente dans la perspective du savoir ontologique, — pour autant qu'il le fixe sur l'aspect du sensible, il s'oriente dans la perspective du savoir positif.

Ces deux types de savoir sont ainsi radicalement distincts l'un de l'autre, mais sans aucun séparatisme, ni aucun divorce. S'il ne sont pas parallèles, s'ils ne sont pas « concordistes », s'ils ne chevauchent pas l'un sur l'autre, cela ne signifie pas qu'ils ne peuvent pas se rencontrer, qu'ils ne présentent aucun intérêt l'un pour l'autre. S'ils ne peuvent s'identifier quant à nous, en raison même du caractère trop imparfait de notre intelligence abstractive, ils portent cependant (au départ, toujours, — ensuite encore pour de très larges sections du savoir) sur un même objet, l'être sensible, c'est-à-dire sur un objet UN, non pas moitié être, moitié sensible, mais à la fois tout être et tout sensible (cela en raison de la transcendance de l'être: les différences des êtres sont encore et toujours de l'être).

De l'être au sensible et du sensible à l'être, de notre savoir de type ontologique à notre savoir de type positif, il y a abstraction simple et non pas négative, au sens classique de ces termes. Fixer son regard en haut, n'est pas nier qu'il existe un en-bas; le fixer à droite n'est pas nier qu'il existe une gauche, — ni inversement.

Les sciences positives ont végété dans la mesure où elles ont été régies par la métaphysique et la philosophie naturelle dont le rôle ne pouvait pas être de les diriger, car ce n'est pas par l'être, comme tel, que notre intelligence *abstractive* peut pénétrer le sensible, comme tel. Mais ces sciences ont admira-

blement progressé dans la mesure où elles ont subi l'attraction des mathématiques dont la fécondité s'avère de jour en jour, plus que jamais, extraordinaire. Dieu a tout fait « avec mesure, nombre et poids » (*Sap.*, XI, 21) et c'est la mesure quantitative qui livre à l'homme, à son propre niveau, le secret de la structure et de l'efficience du sensible. *Operari sequitur esse.*

Inversement, le sensible, comme tel, ne peut conduire à rien dans les perspectives de l'être, du vrai et du bien qui le transcendent *simpliciter*, et l'homme se voue de manière inéluctable aux échecs désastreux de systèmes, positions ou « situations » pour le moins a-métaphysiques et a-morales dans la mesure où il renonce à l'objet propre de toute intelligence, à savoir l'être, miroir de Dieu *in aenigmate* (I *Cor.*, XIII, 12). Les anciens avaient raison de dire de la métaphysique qu'elle est la science divine. L'être nous est présenté sous le voile du sensible, c'est vrai, mais il nous est présenté, et, pour rester dignes du nom d'homme, nous n'en pouvons pas détourner le regard. L'homme est plus qu'un simple animal. Malheur à lui, s'il use de son intelligence à des fins exclusivement « positives », et nullement ontologiques. Il perdra l'équilibre.

> « (...) Peior est malus homo quam mala bestia, quia cum malitia, habet intellectum, ut diversa mala adinveniat » (S. Thomas, in *Psalm.* 48, n. 6).
>
> « (...) Secundum Philosophum in *Politicis* homo quando secundum rationem operatur, est optimum animalium; sed quando declinat ad malitiam, est pessimum; quia si declinat propter crudelitatem, nulla bestia ita est crudelis. Unde dicit quod decies millies est peior malus homo quam mala bestia » (S. Thomas, in *ep. ad Titum*, I, lect. 3, ed. CAI, Marietti, 1953, n. 31).

Une guerre atomique en serait la plus éloquente démonstration.

> « Penser fait la grandeur de l'homme (...) Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du ré-

glement de ma pensée. Je n'aurai pas davantage en possédant des terres: par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends » (PASCAL, éd. Brunschvicg, 347, 348).

* * *

Il est désormais nécessaire de faire jouer la doctrine classique des trois degrés d'abstraction dans le cadre fondamental des deux perspectives foncières du savoir de l'homme, esprit charnel: le savoir de *type* ontologique et le savoir de *type* positif, ce qui donne schématiquement cinq plans d'abstraction et non pas trois.

1. — *Perspective du sensible et du mobile considéré en tant que sensible et mobile*:

Premier degré d'abstraction:

Les sciences positives naturelles, dont l'objet est le sensible *qualitatif*, ainsi:

a) la physico-chimie (êtres anorganiques),

b) la biologie (vivants),

c) la psychologie (hommes et animaux),

d) la sociologie (usages communs sanctionnés).

Ces sciences sont d'observation et d'expérimentation. Elles se meuvent, comme telles, dans l'orbite des phénomènes sensibles et mesurables (selon des proportions variées, — mesure infinitésimale, statistiques).

L'histoire ne se réfère pas directement aux plans d'abstraction; elle est moins une science qu'une *dimension* de toute science, présupposée, sous-jacente, sinon explicitement considérée, — dimension à considérer du point de vue des progrès de la connaissance humaine, comme du point de vue de l'objet en cause (par ex. le corps du cheval, le corps de l'homme dans la courbe de leur évolution).

Second degré d'abstraction:

Les sciences mathématiques dont l'objet est le sensible *quantitatif*, sous le signe de la mesure, et donc, à la base:

a) l'arithmétique et l'algèbre (quantité discontinue),

b) la géométrie (quantité continue),

c) la mécanique (quantité mobile).

Les sciences mathématiques considèrent bien le sensible comme tel, mais, à ce niveau, en son maximum d'intelligibilité. D'où leur prédominance dans les perspectives du savoir non-ontologique et leur prodigieux succès en physico-mathématique nucléaire.

Relatives aux mesures, relatives à des séries de phénomènes antécédents, concomitants et conséquents, sciences positives et mathématiques font abstraction de tout jugement de valeur métaphysique.

Nul ne peut penser sans catégories philosophiques, à commencer par celles des verbes être et avoir, ou leurs équivalents. De plus, il est connaturel à ces sciences d'utiliser et de joindre même, à leur façon, de manière analogique des notions philosophiques assez déterminées, telles que, par exemple, puissance et acte, idée directrice, forme et finalité (cela provient de ce que leur objet, le sensible, n'est pas coupé de l'être, et que l'esprit du savant, même matérialiste, demeure immatériel). Mais le scientifique positif se transforme en philosophe (ce qui est son droit et son devoir de sujet pensant) dès lors qu'il réfléchit *à la lumière de l'être*.

Sciences positives et mathématiques ne traitent pas métaphysiquement du principe de causalité; le problème de l'existence de Dieu ne les concerne donc pas. En ce sens elles sont athées, — non pas athées par manière de négation, mais athées par manière d'abstraction simple, et ce n'est pour elles ni un péché, ni même une imperfection, car elles ne sont *pas aptes* à traiter de l'existence de Dieu, Dieu n'étant ni un chiffre, ni une équation, ni une dimension abstraite, ni un phénomène observable ou calculable.

* * *

Cette thèse pourrait paraître contredire, au moins pour une part, l'encyclique *Pascendi*, dont nous venons de célébrer le cinquantenaire (8 septembre 1907). L'encyclique réprouve, en effet, les propositions suivantes:

> « Deum scientiae obiectum directe nullatenus esse posse », — « atheam debere esse scientiam itemque historiam, in quarum finibus non nisi phaenomenis possit esse locus, exturbato

penitus Deo et quidquid divinum est... », — « Scientia atque historia, inquiunt, duplici includuntur termino, altero externo, aspectabili nimirum mundo, altero interno qui est conscientia. Alterutrum ubi attingerint, ultra quo procedant non habent », — « fides enim id unice spectat quod scientia sibi incognoscibile esse profitetur. Hinc diversum utrique pensum: scientia versatur in phaenomenis ubi nullus fidei locus; fides e contra versatur in divinis, quae scientia penitus ignorat. Unde demum conficitur, inter fidem et scientiam numquam esse posse discidium: si enim suum quaeque locum teneat, occurrere sibi invicem numquam poterunt, atque ideo nec contradicere » (*Denzinger* [D.] 2073, 2074, 2084).

Mais, replacés dans leur contexte, ces textes ne font en réalité aucune difficulté à ce que nous avons exposé.

L'agnosticisme moderne, dûment condamné, est fort bien décrit en ces termes dans l'encyclique: « Humana ratio *phoenomenis* omnino includitur, rebus videlicet, quae apparent eaque specie qua apparent: earundem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet » (D. 2072). Mais on n'est nullement agnostique du fait de juger que cette formule exprime admirablement la portée de la raison dans la perspective des sciences positives, comme telles, et que l'on maintient par ailleurs la pleine validité du savoir philosophique.

La science dont il s'agit dans les textes précités n'est nullement la science positive et mathématique, telles que nous les avons esquissées (bien qu'aujourd'hui l'usage ait prévalu d'appeler « science » sans autre qualificatif le savoir de cet ordre-là), car le contexte est clair; de plus on lit explicitement qu'il s'agit du savoir philosophique: « Haec de modernista ut philosopho » (D. 2080), et: « alter ut philosophus philosophos alloquens (...), alter ut credens cum credentibus locutus » (D. 2084).

Autre chose est de parler, comme nous l'avons fait, de la science positive *in abstracto*, au titre de son objet et de ses méthodes spécifiques, autre chose est de parler du sujet lui même qui exerce et pratique la science, car s'il est nécessaire de dire que la science positive, comme telle, demeure athée, en raison même de la limite et de l'infériorité de son objet formel, d'une part, et de la transcendance de Dieu, d'autre part, il n'est pas possible d'admettre que le sujet lui-même, *vir scientificus*, puisse faire abstraction de Dieu, dans l'exercice de son savoir, et cela pour deux raisons: 1/ subjectivement, aucun acte humain n'est

moralement indifférent, et les exigences de la fin dernière doivent toujours être sauvegardées: 2/ objectivement, l'objet du savoir philosophique et scientifique, comme celui de la Foi, est le Réel en lequel il ne saurait y avoir de contradiction. *Veritas veritati non opponitur.* Le scientifique catholique ne peut donc pas abstraire des exigences ni des directives du magistère de l'Eglise, ainsi que le rappelait *Humani Generis* au sujet de l'évolutionnisme et du polygénisme ([12]).

Science positive, l'histoire des Hommes l'est aussi, certes, à sa manière, mais elle n'est pas abstraite, elle n'est pas, non plus, qu'une science positive. Pour le philosophe spiritualiste croyant en un Dieu, il va de soit qu'*a priori* elle ne doit ni ne peut faire abstraction de la possibilité du miracle ni d'une révélation (Voir *Pascendi,* D. 2073, 2076, 2086, 2096).

Du point de vue qui est ici le nôtre, nous insistons seulement sur ceci: ce ne sont, comme telles, ni les sciences positives, ni les mathématiques qui peuvent nous éclairer si peu que ce soit pour ou contre l'affirmation de l'existence de Dieu.

> S.S. le Pape Pie XII écrit: pour ce qui est « de pénétrer le structure intime des êtres matériels et de regarder les problèmes qui intéressent les fondements substantiels de leur être et de leur action (...) se pose la question: « La science expérimentale peut-elle par elle-même résoudre ces problèmes? Sont-ils de son ressort et tombent-ils dans le champ d'application de ses méthodes de recherche? » Il faut répondre que non. La science procède à partir des sensations, qui sont externes par nature, et, par elles, à travers le processus de l'intelligence, elle descend toujours plus profondément dans les replis cachés des choses; mais elle doit s'arrêter à un certain point, quand surgissent des questions qu'il est impossible de trancher par le moyen de l'observation sensible » (Discours du 24 avril 1955, vol. XVII, p. 53).

Les disciplines positives et les mathématiques nous apportent de fait, à leur manière, de très précieuses déterminations sur le donné,

---

([12]) D., 3027-3028. « (...) Humili mentis obsequio ea quoque documenta excipienda sunt, quae in quaestionibus ad naturalia et humana attinentibus versantur; nam haec quoque catholicam religionem profitentes, cumprimis theologi et philosophi, ut fas est, magni pendere debent, siquidem huiusmodi inferioris ordinis res proponuntur, utpote connexae et iunctae cum christianae fidei veritatibus et cum supernaturali hominis fine » (*Oratio cit.* PII PAPAE XII, diei 15 ianuarii 1958).

— le monde et nous, — à considérer, méditer et contempler en vue de poser et de résoudre le problème de Dieu, mais un tel problème ne se pose et ne se résout qu'à la lumière de l'être en tant qu'être, lumière transcendant les autres éclairages, légitimes mais inférieurs, de ce donné existentiel.

2. — *Perspective de l'être sensible et mobile, considéré à la lumière de l'être.*

Premier degré d'abstraction: la philosophie naturelle dont l'objet est *l'être,* en tant que que *sensible* et *mobile,* ainsi:

a) la cosmologie (corps inanimés),

b) la psychologie (corps vivants).

Ce type de savoir traite des questions relatives à l'être et à l'agir des êtres sensibles: substance et accidents, facultés et opérations, quatre causes, — espace et temps, etc.

Les deux savoir du premier degré d'abstraction, l'un de type ontologique, l'autre de type positif, sont à la fois semblables et dissemblables, bref analogiques. Ils portent sur un même monde sensible, mais à des points de vue différents, celui de l'être comme sensible, celui du sensible comme sensible, — au passage de la limite par en-haut, on aboutit d'un côté à la forme spirituelle du corps humain, — de l'autre au principe d'une intelligibilité mathématique. Le philosophe du cosmos ne peut pas plus ignorer la métaphysique, que le positif les mathématiques. *Natura non facit saltus.*

Maquart a très bien noté la diversité spécifique des deux manières ontologiques et positives d'abstraire et d'analyser, d'induire et de déduire au premier degré de l'abstraction:

> « Unde quamvis ad eumdem abstractionis gradum pertineant quantum ad elongationem a materia, tamen quantum ad accessionem ad immaterialitatem diversimode se habent:
>
> *a*) *Philosophia* enim *naturalis* (etsi sit in eodem gradu immaterialitatis quam scientiae naturales: utraque sunt enim de ente mobili) attingit ens mobile per quamdam participationem ad *ens* metaphysicum et modo intelligibiliori, cum sit magis de *ente* mobili quam de ente *mobili.*
>
> *b*) *Scientiae* vero *naturales* non ultra ordinem *observationis* sensibilis versantur et ideo idem obiectum materiale quidem attingunt sed per quamdam participationem ad sensuum

cognitionem et modo sensibiliori, cum sit magis de ente *mobili* quam de *ente* mobili.

c) Sed in omni motu oppositio quantum *ad terminum* determinat diversitatem *specificam*. Et ideo hae scientiae *specifice* distinguuntur » (*Elementa Philosophiae*, tomus I, Paris, Blot, 1937, p. 208).

« Si la science a le devoir de s'inspirer de la saine philosophie, écrit S.S. le Pape Pie XII, jamais celle-ci ne doit prétendre à déterminer les vérités qui relèvent uniquement de l'expérience et de la méthode scientifique. Seule en effet l'expérience, entendue au sens le plus large, peut indiquer quelles sont, dans l'infinie variété des grandeurs et des lois matérielles possibles, celles que le Créateur a voulu vraiment réaliser » (Discours du 24 avril 1955, vol. XVII, p. 57).

Second degré d'abstraction: la méta-mathématique, dont l'objet est l'*être* en tant que *quantitatif* et *mesurable*. Elle est aux mathématiques ce que la philosophie naturelle est aux sciences positives.

Il revient donc à ce type de savoir de se pencher sur les problèmes ontologiques spécifiquement posés par les notions mathématiques.

Dans la mesure où l'on adopte ici le terme de méta-mathématique, on réserverait logiquement le terme de méta-physique au savoir philosophique du premier degré d'abstraction; et celui d'ontologie à la métaphysique, mais il est bien inutile de renoncer à un vocable consacré par l'usage séculaire ([13]).

Troisième degré d'abstraction: la métaphysique ou ontologie dont l'objet est l'*être* en tant qu'*être*. Elle a bien son point de départ dans l'être sensible, mais elle prend ce départ dans une direction transcendante, à laquelle, et pour cause, rien ne correspond plus dans les perspectives positives, dont le plafond est inférieur. Le sensible est, en effet, comme sensible, formellement dépassé par la métaphysique. Il est comme son terrain d'envol, il ne la retient pas.

« Il est très vrai (...) que la métaphysique n'est d'aucun usage pour le rendement de la science expérimentale. Découvertes et inventions dans le pays des phénomènes? D'aucune

([13]) « (...) Il n'y a pas d'autre savoir, il n'y a pas, en particulier, de sciences expérimentales qui se partagent avec la métaphysique l'univers du trans-sensible, ou du troisième degré d'abstraction. Inversement, il n'y a pas de philosophie ou connaissance ontologique qui se partage avec les mathématiques l'univers du preter-réel, ou du deuxième degré d'abstraction » (Jacques MARITAIN, *Les degrés du*

elle ne peut se vanter, sa valeur heuristique, comme on dit, est là tout à fait nulle. Rien à attendre d'elle à ce point de vue. On ne laboure pas dans le ciel.

« Et c'est là sa grandeur, nous le savons depuis quelques milliers d'ans. Inutile, disait le viel Aristote, elle ne sert à rien parce qu'elle est au-dessus de toute servitude; inutile parce que *supra-utile,* bonne en soi et pour soi » (Jacque Maritain, *op. cit.,* p. 8, n. 4).

Toutefois, en raison même de la transcendance de l'être, le sensible, comme être, n'échappe en rien à la métaphysique, et cela est capital.

« (...) Ordo illius scientiae (metaphysicae) est, ut addiscatur post scientias naturales; in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio, corruptio, motus et huiusmodi » (BDT, 1.2, q. 1, a. 1, ad 9m, p. 367).

L'être objet de la métaphysique, est, d'abord et avant tout, le réel existant ([14]). Il est ce réel existant considéré non pas d'abord en extension (tous les êtres, n'importe quel être que ce soit), mais d'abord en compréhension: ce qu'est l'existant, *id cui suo modo competit existere,* — le sujet (*id cui competit*), la nature (*suo modo*), l'exister (*existere*), telles sont les trois dimensions ontologiques (subsistance, nature, existence) objet de l'intuition contemplative du métaphysicien.

Le problème-clef général est ici celui de la relation de l'essence (subsistance et nature) à l'existence. Les deux « cas » où, par excel-

---

savoir, 4ème édition, Desclée de Brouwer, Paris, 1946, p. 269, n. 2). Sur le premier point nous ne pouvons qu'être d'accord, mais nous ferions des réserves sur la seconde affirmation, pour autant qu'on lit « philosophie ou connaissance ontologique » et non pas « métaphysique », (c'est-à-dire savoir ontologique du *troisième* degré d'abstraction), car, en ce cas, nous serions pleinement d'accord. - Celui qui démontrerait l'existence de Dieu par l'argument dit des vérités éternelles (voir *infra*), en partant d'une vérité nécessaire, telle que la *connexion* pour lui évidente de certains thorèmes, considérerait alors cette évidence comme une vérité métamathématique, au sens que nous donnons à ce terme.

([14]) « Si (...) la métaphysique descend jusqu'à l'existence en acte des choses dans le temps, et monte jusqu'à l'existence en acte des choses hors du temps, ce n'est pas seulement que l'existence en acte est le signe par excellence de la possibilité intrinsèque d'exister, c'est aussi et surtout que l'existence elle-même est (...) le sceau de toute perfection, et ne peut pas rester en dehors du champ de la plus haute connaissance de l'être » (Jacques Maritain, *op. cit.,* pp. 431-432, n. 12) - Voir du même auteur, *Court traité de l'existence et de l'existant,* Paris, Hartmann, 1947, et Gilson, *L'être et l'essence,* Paris, Vrin, 1948).

lence, ce problème joue pour l'homme sont celui de Dieu et celui de l'âme humaine. Ce sont au premier chef des problèmes d'existence: existe-t-il un Etre Nécessaire et Parfait qui ne peut ne pas exister, — notre âme existe-t-elle encore après la mort, et pour toujours?

La connaissance de type vulgaire est virtuellement riche de toutes les richesses de la connaissance de type ontologique.

On peut faire de la prose, et l'ignorer, comme M. Jourdain.

Ce jardinier qui me confiait un jour, admettre Dieu d'évidence, parce que, disait-il, montrant la belle nature: « Ça n'a pas pu se faire tout seul », faisait, lui aussi, sans le savoir, mais de manière valable, de l'authentique métaphysique.

Si l'affirmation de l'existence de Dieu relève bien des perspectives ontologiques, au troisième degré d'abstraction, cette affirmation est néanmoins connaturelle à l'homme, dès lors qu'il réfléchit sur l'être et les êtres, fût-ce de manière assez confuse, comme il le fait spontanément. La capacité d'intuition l'emporte alors sur la capacité dialectique. ([14bis]).

II. — Du savoir de type ontologique en son premier degré d'abstraction.

A. - *Série causale accidentelle et série causale essentielle.*

La causalité d'un être sur un autre être se déclare et se justifie, avant tout, comme une exigence de la nature ordonnée à son opération. La causalité nous est d'abord révélée sous l'aspect dynamique de la finalité, comme l'a bien noté Saint Thomas contre toute forme d'occasionalisme.

> « Deum operari in quolibet operante, aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur: puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus

([14 bis]) « (...) Ea quae sunt prima in cognitione intellectus oportet esse certissima, unde intellectus certus est se ea intelligere (...) Deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua effluentia est suum esse, et hoc modo loquitur Anselmus. Non autem nobis qui eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse » (BDT, *Proem.*, q. 1. a. 3. c. et ad 6m, pp. 324-325).

aliis. Hoc autem est impossibile. *Primo* quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis, quod pertinet ad impotentiam creantis; ex virtute enim agentis est quod suo effectui det virtutem agendi. *Secundo,* quia virtutes operativae, quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnes res sint propter suam operationem; semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei create. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.

« Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera, materia non est principium actionis, sed se habet ut subiectum respiciens actionis effectum; finis vero, et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem. Secundo vero, agens. Tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat), ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim quae incidit per suum acumen » (I, q. 105, a. 5, c.).

On peut dès lors se poser le problème des séries causales.

1. — *Série causale accidentelle.*

Dans la série causale accidentelle, par manière de subordination matérielle, les chaînons n'agissent pas les uns sur les autres tout à la fois actuellement *et* nécessairement. Les causes précédentes ont agi, mais n'agissent plus *hic et nunc*:

« Accidit huic homini in quantum generat quod sit generatus ab alio; generat enim in quantum est homo et non in quantum est filius alterius hominis » (I, q. 46, a. 2, ad 7m).

Il n'est pas démontré qu'une telle série remontant à l'infini soit contradictoire, ainsi de l'oeuf et de la poule, de la poule et de l'oeuf,

ainsi de la création du monde *ab aeterno,* sans début *a parte ante* (I, q. 46, a. 2). Cette vue hardie est des plus profondes ([15]).

Il est un cas où la liaison des causes l'une à l'autre est encore plus indépendante, ainsi du forgeron cassant successivement plusieurs marteaux au cours de son travail: aucun de ces outils n'agit l'un sur l'autre, mais tous et chacun successivement sur le fer forgé:

> « (...)sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli » (I, q. 46, a. 2, ad 7m).

2. — *Série causale essentielle.*

Dans la série causale essentielle, dite encore *per se* ou par manière de subordination formelle, il y a, par définition, dépendance actuelle *et* nécessaire, dans leur agir même, de tous les chaînons les uns sur les autres. Les chaînons inférieurs dépendent tous et chacun des chaînons

---

([15]) Nous n'envisageons ici que la thèse philosophique de la non répugnance d'une série accidentelle *ab aeterno.* La révélation nous dit, elle, que le monde a commencé. SS. le PAPE PIE XII insiste Lui-même sur le fait que les données scientifiques d'aujourd'hui vont dans le même sens que la foi, bien qu'il ne s'agisse pas là, pour le monde du moins, d'un argument « di prova assoluta » (Discours du 7 septembre 1952, vol. XIV, pp. 401-405).

Du point de vue exclusivement philosophique, l'existence *ab aeterno* du genre humain poserait le problème de la possibilité d'un nombre actuellement infini d'âmes immortelles.

Sur ce point SAINT THOMAS semble bien avoir évolué du doute à l'exclusion de la possibilité.

« Quod autem (sexto) de animabus obiicitur difficilius est (...) Quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita in actu in his quae ordinem non habent » (C. G., II, 38).

« Adducunt etiam pro se rationes quas etiam Philosophi tetigerunt, et eas solverunt: inter quas illa est difficilior quae est de infinitate animarum: quia si mundus semper fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed haec ratio non est ad propositum: quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus; vel tunc etiam potuit hominem facere quondo fecit, si etiam totum alium mundum fecisset ab aeterno; et sic non remanerent post corpora animae infinitae. Et praeterea adhuc non est demonstratum, quod non possit facere ut sint infinita in actu » (*De aeternitate mundi, Opuscula S. Thomae, ed cit.* MANDONNET, vol. I, p. 27).

Dans la I[a] *Pars,* à l'objection affirmant qu'en cas d'une création *ab aeterno* pour le genre humain « infinitae animae nunc essent in actu, quod est impossibile », SAINT THOMAS répond: « Unde posset dicere aliquis, quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo » (I, q. 46, n. 2, ad 8m).

Au *Quodlibet* XII, q. 2, a. 2, SAINT THOMAS affirme positivement l'impossibilité d'une multitude actuellement infinie, non pas cependant au titre de la toute-puis-

supérieurs. Une telle série ne peut évidemment pas être infinie, et cela sous peine de contradiction.

En multipliant les chaînons qui ont actuellement besoin d'être mus pour agir, on multiplie des exigences de mouvement, on ne se donne aucun mouvement. *S'il y a mouvement*, de fait, c'est donc qu'un premier chaînon, lui, n'a pas besoin d'être mû, du point de vue de la série en jeu, mais en est le moteur, — l'unique premier moteur, les autres moteurs lui étant tous subordonnées .

> « (...) Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem, et principaliter, a causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus et eius esse conservativa, secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis quanto causa fuerit altior, et primae causae proximior; unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio et permanentia rerum, sicut Philosophus dicit, in XII Metaph. (...) » (I, q. 104, a. 2, c.) ([16]).

Jean de Saint-Thomas explique très bien que la série essentielle qui ne peut pas être indéfinie ne peut pas non plus être circulaire:

> « Si primum movens ad efficiendum causas sibi subordinatas requiritur quod sit in actu, illud esse in actu non potest per circulum habere a causa sibi subordinata, quia sic deberet supponere illam esse, ut sibi efficienter daret esse, et conse-

---

sance divine (« non repugnat potentiae Dei absolutae quia non implicat contradictionem ») mais au titre de la sagesse divine (« Deus enim agit per intellectum et per Verbum, unde oportet quod omnia quae agit sint formata. Infinitum autem accipitur sicut materia sine forma; nam infinitum se tenet ex parte materiae. Si ergo Deus hoc ageret sequeretur quod opus Dei esset aliquid informe (...) »).

([16]) Il ne faut pas argumenter comme ceci: « infinita non est pertransire », donc la série essentielle indéfinie est contradictoire. Bien que, en effet, à proprement parler, dans l'hypothèse de la série accidentelle illimitée « infinita non pertranseantur » (voir I, q. 46, a. 2, ad 6m), ces *infinita* sont cependant donnés aux yeux de Dieu dont le regard éternel, sans succession aucune, embrasse tous les temps successifs. Il faut donc expliquer directement pourquoi cette série essentielle est positivement contradictoire. Or, la raison en est que, multipliées même à l'infini, des exigences de mouvement, en dépendance actuelle les unes des autres, ne donnent pas le moindre élan de mouvement. L'exclusion de la série indéfinie est une conséquence de cette évidence de base: la puissance passive n'est pas la puissance active.

Ce n'est pas seulement dans la direction de la causalité efficiente, mais c'est dans la direction des quatre causes que la série essentielle doit être limitée. Il faut s'arrêter (matière première, forme substantielle, béatitude).

quenter illud primum movens non efficeret causam sibi subordinatam, quia iam supponeret illam habere esse. Quare in habendo esse efficienter non potest dari circulus (...) » (*Cursus philosophicus, Philosophia naturalis,* I P. q. XXIV, art. 3, Parisiis, ed. Vivès, 1883, p. 410).

Les séries essentielles limitées peuvent être ordonnées soit au *fieri* de l'effet, soit à la conservation de son *esse*.

a) *Série essentielle de causes* IN FIERI.

Est dite cause *in fieri* celle qui assure le devenir d'un être en tant que devenir. Dans la mesure où cette causalité cesse de s'exercer, le devenir cesse, ce qui est normal, lorsque le terme du devenir est atteint, — défectueux dans le cas contraire.

1/ *Activités humaines artificielles*: la construction d'une maison, le jet d'une pierre:

« (...) Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri (...) » (I, q. 104, a. 1, c.).

« (...) In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se (...) sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum » (I, q. 46, a. 2, ad 7m).

2/ *Activités naturelles*: le processus générateur de la neige, de la salive, bref tout processus physico-chimique ou biologique de production; le plus parfait est celui de la génération d'un vivant par un autre vivant. (Ce processus est ici considéré seulement en telle génération déterminée, et non pas, comme précédemment, du point de vue de la série des chaînons historiques qui n'ont fait que répéter le même processus générateur).

« (...) Si aliquid agens non est causa formae in quantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam; sed erit causa effectus secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, in quantum est talis forma (quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque), sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, id est, quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causam secundum fieri: sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressio-

nem agentis recipere secundum eamdem rationem secundum quam est in agente; tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius (...) » (I, q. 104, a. 1, c. - Voir I, q. 45, a. 5, ad 1m).

b) *Série essentielle de causes* IN ESSE.

Il est capital d'éviter ici un quiproquo. Au niveau de la philosophie naturelle, où nous nous trouvons, il ne peut pas être question de la cause de l'être en tant qu'être (considération proprement métaphysique du troisième degré d'abstraction), — il s'agit seulement, et c'est plus modeste, des causes et des conditions *sine qua non* les plus variées sans lesquelles un être sensible ne se conserverait pas dans l'existence, l'ordre naturel des choses étant ce qu'il est, — abstraction faite de l'hypothèse d'un miracle (que, comme telle, d'ailleurs la cosmologie n'a pas à envisager).

1/ *Causes intrinsèques.*

aa) *Oeuvres humaines artificielles*: la maison résulte, dans son être de maison, du ciment, des pierres, du bois et autres divers éléments employés à sa fabrication:

« (...) Aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva, et conservativa talis compositionis et ordinis: unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependent ex actione aedificatoris » (I, q. 104, a. 1, c.).

bb) *Oeuvres de la nature*: l'homme est constitué d'une âme et d'un corps; tout vivant supérieur implique des très nombreux organes, etc.

2/ *Causes extrinsèques.*

aa) *Oeuvres humaines artificielles*: on peut invoquer ici toute intervention périodiquement nécessaire pour l'entretien de quelque chose: maison, automobile, voie ferrée.

« (...) Aliquid conservatur ab altero (...) indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens: puta, si aliquis puerum custodiat ,ne cadat in ignem, dicitur eum conservare (...) » (I, q. 104, a. 1, c.).

« (...) Etiam in rebus corporalibus multa sunt quae impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum con-

servativa: sicut sal impedit carnes a putrefactione: et simile est in multis aliis » (I, q. 104, a. 2, c.).

bb) *Oeuvres de la nature*: les exemples les plus obvies nous sont fournis par la biologie, du point de vue de l'adaptation du vivant au milieu ambiant: l'air est perpétuellement nécessaire à notre respiration, nourriture et boisson sont elles aussi indispensables au maintien de la vie.

Au sujet de la conservation des êtres sensibles les uns par les autres, Cajétan écrit très bien:

> « Res sunt in duplici ordine: Quaedam sunt, quibus creari convenit per se; quaedam vero, quibus convenit per accidens. Per se autem convenire dico, non quod exigant quod creentur; sed quia exigunt quod, si fiunt, eorum factio sit creatio. Per accidens vero quae possunt fieri per creationem, et per aliam viam. Ea quae per se creantur a solo Deo conservantur: et in his et necessario verum quod eadem actio est conservationis et creationis. Talia sunt autem substantiae immateriales, et universaliter ingenerabilia et incorruptibilia. Ea vero quae per accidens creantur, non oportet a solo Deo conservari: et in his conservatio non est creatio.
>
> « Imaginandum est enim quod Deus, creando bovem, supplet vicem omnium mediarum causarum, quoad hoc quod est dare illi esse: sed statim quod dedit, desinit supplere vicem aliarum causarum respectu bovis illius, et faciet unamquamque causam in suo ordine habere influxum super illum; ac si fuisset ab eis productus. Et sic Deus in suo ordine cum aliis causis mediis conservat hunc bovem, quem tamen solus creavit (...) Deus immediate omnia creavit, sed ordinem instituit ut quaedam ab his dependerent, a quibus conservarentur. Hoc enim est verum quoad creata per accidens, quae immediate post creationem subiecit ordini causarum secundarum; et consequenter conservandas instituit a causis secundis, et a se principaliter » (In I, q. 104, a. 2, II).

B. - *Aristote ou Pascal?*

Telle qu'elle vient d'être exposée, la distinction des causes extrinsèques *in fieri* et *in esse* demeure aujourd'hui parfaitement valable, mais Saint Thomas la faisait jouer dans

les cadres de la philosophie physique astronomique de son temps, qui mêlait confusément les deux types de savoir ontologique et positif dans une affabulation d'origine platonicienne.

a) Dans la génération des animaux de même espèce, l'animal qui engendre est seulement cause *in fieri* de l'animal engendré, et non cause de l'espèce. Pour rendre raison de la « naturam equinam » dans la génération du cheval, il faut remonter aux corps célestes.

> « Alicuius naturae vel formae duplex causa invenitur: una quidem quae est per se et simpliciter causa talis naturae vel formae, alia vero quae est causa huius naturae vel formae in hoc. Cuius quidem distinctionis necessitas apparet, si quis causas consideret eorum quae generantur. Cum enim equus generatur, equus generans est quidem causa quod natura equi in hoc esse incipiat; non tamen est per se causa naturae equinae. Quod enim est per se alicuius causa naturae secundum speciem, oportet quod sit causa eius in omnibus habentibus illam speciem. Cum igitur equus generans habeat eamdem naturam secundum speciem, oporteret quod esset sui ipsius causa: quod esse non potest. Relinquitur igitur quod oporteret super omnes participantes naturam equinam esse aliquam universalem causam totius speciei: quam quidem causam Platonici posuerunt speciem separatam a materia, ad modum quo omnium artificialium principium est forma entis, non in materia existens. Secundum Aristotelem autem hanc universalem causam oportet ponere in aliquo caelestium corporum: unde et ipse has duas causas distinguens, dixit quod homo generat hominem et sol (...) » (*De substantiis separatis,* Opuscula, ed. MANDONNET *cit.*, tomus I, p. 107).

Cet enseignement est clair aussi dans la Somme théologique. Après avoir bien précisé qu'il traite de causes *in esse* et qu'une série formelle ne saurait être indéfinie, Saint Thomas écrit:

> « Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio et permanentia rerum, sicut Philosophus dicit in XII Metaphys. (text. 14), quod primus motus, scilicet divinus, est causa continuitatis generationis. Secundus autem motus, qui est per zodiacum est causa diversitatis, quae est secundum generationem et corruptionem. Et similiter Astrologi

attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. Sic ergo dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis » (I, q. 104, a. 2, c.). ([17]).

Cette cause supérieure de l'espèce dans tous les individus qui la réalisent est dite cause équivoque ou analogique:

« (...) Forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur » (C. G., I, 29).

« (...) In actionibus agens non univocum ex necessitate praecedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simili; sed potest dici agens analogicum » (I, q. 13, a. 5, ad 1m).

b) Il est des cas où l'influence des corps célestes au titre de causes *in esse* est plus évidente encore, et c'est lorsque l'effet produit ne dé-

---

([17]) « In universo autem primus motus est motus localis, qui est causa alterationis et aliorum motorum (...) Est autem motus coeli circularis et continuus, et hoc ei competit in quantum est principium omnium motuum mundi: accessu enim et recessu corpus coeleste imponit rebus principium et finem essendi, et sua continuitate conservat ordinem in motibus qui non sunt semper » (*De motu cordis ad magistrum Philippum de Castrocoeli, Opuscula, S. Thomae,* ed. MANDONNET *cit.,* Tomus I, pp. 29, 30-31).

« (...) Motus coeli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita » (I, q. 18, a. 1, ad 1m).

« (...) Nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem, quae aliqualiter operetur in omnibus speciebus eiusdem generis: sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora » (II-II, q. 47, a. 5, ad 2m).

« Virtus primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, sicut sol qui est causa universalis generationis, ut Dionysius dicit, eius virtus se extendit ad omnia quae sub generatione cadunt » (III, q. 7, a. 9).

« Licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem. Sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius » (I, q. 14, a. 13, ad 1m).

pend de fait en son *fieri* d'aucune cause univoque: ainsi, par exemple, l'illumination de l'air par le soleil et la génération spontanée des animaux *ignobilia*:

> « Aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis, secundum eamdem rationem, secundum quam est in agente: sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem, sicut coelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum, dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia; et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri, ita nec esse rei potest remanere cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis » (I, q. 104, a. 1, c.).

> « Quaedam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur, absque principio activo sui generis: sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione (...) — Animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturae inferioris, sed superioris tantum, quia producuntur ab agente superiori tantum (...) Animalia autem quae fiunt ex semine, sunt ex intentione naturae superioris et inferioris » (C. G., II. 76). ([18]).

([18])« (...) Ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus coelestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quamdam; neque oportet dicere quod eorum formae creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum » (I, q. 45, a. 8, ad 3m).

« (...) Animalia perfecta quae generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem coelestis corporis, ut Avicenna fingit, licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus coelestis corporis; prout Philosophus dicit in II Phys. (text. 26), quod « homo generat hominem ex materia, et sol ». Et exinde est, quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus coelestium corporum ad generandum quaedam animalia imperfectiora ex materia deposita. Manifestum est enim, quod plura requiruntur ad productionem rei perfectae, quam ad productionem rei imperfectae » (I, q. 91, a. 2, ad 2m).

c) Les causes inférieures son toujours les *instruments* des causes supérieures.

> « (...) Spirituales substantiae quae coelestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus coelestibus corporibus » (I, q. 115, a. 4, ad Im).
>
> « (...) Unde secundum Philosophum in 2 de Gener., necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per suam praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et huiusmodi sunt corpora coelestia. Et ideo, quicquid in istis inferioribus generat et movet ad speciem, est sicut instrumentum coelestis corporis, secundum quod dicitur in 2 Physic. quod homo generat et sol » (I, q. 115, a. 3, ad 2m).
>
> « (...) In ipso spiritu incluso in semine (...) est quidam calor ex virtute coelestium corporum quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem (...) » (I, q. 118, a. 1 ad 3m).
>
> « Oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias » (C. G., II, 21). ([19]).

* * *

On regrette de lire encore au XVIIème siècle, sous la plume de Jean de Saint Thomas (+ 1644):

> « Quod attinet ad causam efficientem metallorum, dicimus eam non esse solum elementum, quia metallum est mixtum, ergo non potest ab uno solo elemento generari. Et praeterea occultas aliquas qualitates participat, quales in auro inveniuntur, quae ex solo elemento participari non possunt, debet ergo participari a coelo. Et ita virtus coelestis eo per terram immissa dicitur principalis virtus mineralis. Utitur autem ut instrumentis calore et frigore, illo ut decoquente, hoc ut coagu-

([19]) M. Gilson écrit citant aussi dans ce sens *In Physic.*, lib. VIII, cap. 5, lect 9: « Et hoc (scil. l'impossibilité de la régression à l'infini) magis manifestum est in instrumentis quam in mobilibus ordinatis, liceat habeat eamdem veritatem, quia non quilibet consideraret secundum movens esse instrumentum primi ». Et la remarque profonde de Saint Thomas qui livre la source logique de la doctrine, *Sum. Theol.*, Ia-IIae, I, 4, ad 2m » (Gilson, *Le thomisme*, 5ème édition, Paris, Vrin, 1945, p. 97, note 1).

lante, et constipante. Virtus coelestis (...) per terram immissa dicitur principalis virtus mineralis (...) Nec dubium est, quin a Deo procreata sit iuxta terram ingens metalli vis, sicut et lapidum et aliorum mixtorum in prima creatione. Sed sicut plures arbores et plantae postea germinarunt virtute coelesti, ita et plura metalla postea generata sunt eadem virtute (...).

« (...) Per artem metalla aut numquam aut vix (fiunt), quia deest illi vena seu matrix mineralis (intra terram constituta) et virtus illa coelestis, quae in tali minerali sic attemperatur (...)

« (...) Quae vero regiones cuiuscumque metalli feraces sint, ad historicum potius pertinet quam ad philosophum » (*Tractatus de Meteoris,* tract. X, *De metallis,* cap. II, ed. Vivès, tomus III, pp. 175-176).

Cette dernière remarque de l'auteur révèle assez par elle-même la tragique confusion que maintient sa conception. Si seul l'historien (traduisons le scientifique positif) peut nous renseigner sur la géographie et la géologie des métaux, ce n'est tout de même pas au philosophe qu'il appartient de nous expliquer comment ceux-ci se sont formés dans le sein de la terre.

Une certaine confusion du savoir ontologique et du savoir positif a survécu en certains auteurs scolastiques. Il est hélas! trop fréquent de voir se perpétuer des exemples de séries physiques essentielles qui ne s'expliqueraient que dans un univers aristotélicien. Ainsi le P. Sertillanges écrivait-il:

« J'entends bien que les êtres se meuvent les uns les autres; qu'ils sont actionnés les uns par les autres; que si le matelot porte une ancre à bord, le navire porte le matelot, le flot le navire, le terre le flot, le soleil la terre, et un centre inconnu le soleil. Mais après?... On ne peut aller ainsi à l'infini dans les causes; Aristote dont je notais plus haut les profondes pensées, l'a démontré de mille façons, et toutes, au fond, reviennent à ceci: c'est que, dans une série de causes ordonnées et dépendant l'une de l'autre dans leur exercice, c'est de la première que tout dépend; les intermédiaires ne sont que ses ministres. Quel que soit le nombre de ces intermédiaires, au

> point de vue où nous en sommes, je puis les considérer comme ne faisant qu'un, et il n'y a, au fond, dans ma série, que trois termes: au sommet, la source de l'activité; au milieu l'intermédiaire, unique ou multiple, et enfin la résultat que produit cette activité » (*Les sources de la croyance en Dieu,* Paris, Perrin, 1931, pp. 64-65).

On le répète encore dans bien des manuels.

Or, si le principe invoqué est juste, l'application porte à faux.

En tant que science positive, l'astronomie ne s'occupe pas de causalité, mais elle nous livre des faits que nous devons retenir et méditer.

La physique aristotélicienne et médiévale admettait que la lumière se propageait de manière instantanée, mais nous savons maintenant que qualques millions d'années-lumière sont une faible distance astronomique. Le télescope électronique du Mont Palomar atteint des distances de l'ordre de deux milliards d'années-lumière. De 1900 à nos jours, le nombre des étoiles de distance connue a progressé dans la proportion d'une superficie de 1 mètre carré à plusieurs fois la surface de la terre. Cent milliards de nébuleuses spirales contiendraient chacune presque cent milliards de systèmes solaires ([20]).

De quel droit le philosophe peut-il exiger, lui, que l'univers soit limité dans l'espace, de quel droit peut-il imposer une limite aux milliards d'années-lumière?

> « Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent. Qu'il regarde cette éclatante lumière, mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers, que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent. Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre; elle se lassera plutôt de concevoir, que la nature de fournir. Tout le monde

---

([20]) Voir par exemple aux éditions Larousse, *Les grandes découvertes du XXème siècle,* sous la direction *de Louis* Leprince-Ringuet; Grison, *Problèmes d'origine, l'univers, les vivants, l'homme,* Paris, Letouzey, 1954: Louis Leprince-Ringuet, *Des atomes et des hommes,* Paris, A. Fayard, 1957, - André Giret, *L'astronomie actuelle et la notion de Dieu,* Paris, Paillard, 1957.

> visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions, au delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée » (PASCAL, éd.. Brunschvicg, n. 72).

L'infiniment petit doit nous faire réflechir au même problème dans une autre direction.

La divisibilité de la matière à l'infini était déjà une vue aristotélicienne, et sur ce mystère aussi le génie de Pascal a médité *cum timore et tremore*:

> « Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature, dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible; dans cette terre, des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné; et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, qu'il se perde dans ces merveilles, aussi étonnantes dans leur petitesse que les autres par leur étendue; car qui n'admirera que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde, ou plutôt un tout à l'égard du néant où l'on ne peut arriver? » (*Pensées,* éd. Brunschvicg, n. 72).

La physico-mathématique nucléaire donne à ces intuitions une dimension prophétique.

Y a-t-il un fond au-delà duquel on ne puisse plus diviser, *de iure?* Métaphysiquement, oui, et c'est la profondeur de la thèse aristotélicienne de la matière première. Mais physiquement?

La notion de mesure *quantitative* est essentiellement relative à celui qui mesure. S'il plaisait à Dieu de réduire simultanément toutes nos dimensions, nul ne pourrait s'en apercevoir. En ce domaine, c'est la relation, c'est la proportion qui compte.

Or, ce -qui-est-là, divisible en puissance, quant à moi, quant à ma capacité d'agir et de mesurer, cela *est* quant à soi. Les résultats des

bombes à hydrogène ne sont pas des vues de l'esprit et ne découlent donc pas de rien.

N'est-il pas logique d'admettre de l'espace ce que les anciens avaient eu le génie de penser du temps: le sans-limite, l'in-fini n'est pas démontré contradictoire.

Y aurait-il un plus grand mystère au fait qu'éléments atomiques et corps astronomiques fussent indéfiniment multipliés, qu'au fait que telle série animale se propageât *ab aeterno*? De même qu'une série *ab aeterno* est, de droit, conçue coextensive, par participation, à l'unique instant de l'éternel Présent qui dure sans succession, de même l'espace illimité serait lui aussi conçu coextensif, par participation, à l'unique Omniprésent, subsistant dans sa simplicité.

« *Nimis mirabilis est mihi scientia haec, sublimis: non capio eam...* » (Ps. 138).

Il est sage d'estimer que l'on ne peut rien démontrer de manière apodictique ni pour ni contre l'infinité de l'espace. Si celui-ci est infini, nous ne l'observerons jamais comme tel ([21]).

> « Qui se considérera de la sorte s'effrayera de soi-même, et, se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée, entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles; et je crois que, sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption » (PASCAL, *ibidem*).

« Il n'y a (...) aucune probabilité que même le plus génial chercheur puisse jamais arriver à connaître et encore moins à résoudre toutes les énigmes renfermées dans l'univers physique » (S. S. PIE XII, *Discours du 7 septembre* 1952, vol. XIV, p. 283).

Ici vaut, quant à nous, le mot d'Auguste Comte: « Tout est relatif, et cela seul est absolu » ([22]).

* * *

La science divine n'est ni la *mathematica*, ni la *philosophia naturalis*, mais la *metaphysica*, parce que, seule, celle-ci est la science de l'être en tant qu'être.

([21]) Voir dans ce sens NYS, *La notion d'espace*, Bruxelles, éd. Robert Sans, 1922, Conclusion générale, pp. 376-377.

([22]) Ce mot cache un sens beaucoup plus profond, encore, qui échappait totalement à Auguste Comte.

Du point de vue ontologique, l'unique Absolu, c'est Dieu. Or Dieu est en Trois

Le problème de Dieu ne se pose ni ne se résoud au niveau de la philosophie naturelle. Vouloir démontrer Dieu à ce niveau de la réflexion sur l'être, c'est ne rien démontrer du tout, ou c'est pécher par pétition de principe, ce qui revient au même.

On lit pourtant en la *Philosophia Naturalis* de Jean de Saint-Thomas, *I Pars Circa librum octavum Physicorum, De motus aeternitate et de reductione in primum motorem*, qu. XXIV, a. 3: *Quid Philosophus demonstret de Deo ex vi motus?*

> « Respondeo, ex vi motus immediate, et directe demonstrari, quod primum movens sit omnino immobile, inde vero consecutive demonstrari propria quaedam attributa, quae conveniunt ipsi divinitati, et actui puro, de quibus statim dicemus » (*Cursus Philosophicus*, ed. cit., t. 2, p. 409).

Aristote et Saint Thomas l'ont montré en s'appuyant sur le principe de causalité (*quidquid movetur ab alio movetur*) et sur l'exclusion de la régression à l'infini *in causis per se moventibus* (*ibidem*, pp. 409-410).

Vient alors une objection ainsi formulée:

> « Sed potest aliquis subterfugere (...) dicendo quod in qualibet specie motus devenitur ad unum primum immobile in illo genere, non tamen ad unum primum immobile simpliciter, et in omni genere, et consequenter non pervenitur ad unum movens, quod sit Deus » (*ibidem*).

Traduisons de manière concrète: on parvient aux centres cérébraux pour le système nerveux, au coeur pour le flux du sang, à l'âme pour le principe substantiel de l'agir humain, et non à Dieu.

Personnes, Relations subsistantes. Le *déterminé* relatif ne s'oppose donc pas à l'infini.

Et la Trinité divine se reflète dans ses oeuvres, au moins par manière de vestige. D'un point de vue cosmologique, le déterminé, c'est avant tout la proportion, ce n'est pas un absolu.

Ordo ducit ad Deum, disait Saint Augustin. Or, l'ordre est relation. L'aspect intelligible de la réalité est celui de la relation. Mais, cette relation n'est pas la relation de rien, elle s'inscrit dans l'absolu de l'*être*, et du point de vue métaphysique n'a d'intelligibilité que par lui. Il faut évoquer ici les thèses maîtresses de la transcendance et de l'immanence de l'être, de l'analogie, de l'acte et de la puissance.

Cela est, pour nous, non une objection, mais une vérité profonde, car les séries essentielles cosmologiques et biologiques sont toujours noyées dans des réseaux de séries accidentelles. C'est ce qu'il importe de bien comprendre. De telles séries essentielles limitées débouchent toujours, d'un côté comme de l'autre, du point de vue expérimental, sur des séries accidentelles.

Le processus de nutrition chez le lion qui mange l'agneau est un processus limité. Il n'y a pas un nombre infini d'étapes à parcourir entre la naissance de cet agneau et sa digestion passive dans l'estomac du carnivore. Cela n'empêche en rien ni le lion ni l'agneau d'être inséré chacun dans une série accidentelle, l'un dans la série dévorante, l'autre dans la série dévorée, aucune des deux séries ne répugnant, comme telles, à être illimitée soit *a parte ante,* soit *a parte post.* Pris en lui-même, tout animal est une « série » essentielle autonome remarquable, mais cela ne l'empêche pas d'être le chaînon d'une série accidentelle. On peut faire des réflexions analogues sur le compositeur, l'éditeur et les lecteurs d'un ouvrage, etc. etc. - La terre n'est pas immobile, et un système solaire est lui-même chose toute relative, quant à nous fort mystérieuse ([22 bis]).

Voici maintenant la réponse de Jean de Saint-Thomas à l'objection précitée, — objection que nous faisons donc pleinement nôtre:

> « (...) Licet ex motu physico perveniatur ad primum movens expers motus physici, tamen idem argumentum instauratur respectu alterius motus in alio genere. Nam id quod est immobile in uno genere motus, vel potest moveri in alio genere vel non. Si non, ergo est immobile in omni genere, si vero est mobile, redit argumentum factum in illo genere, in quo est mobile, quia vel movetur ab alio, et cum non sit dari processum in infinitum, oportet devenire ad aliquid, quod etiam in illo genere sit immobile, nisi forte detur circulatio in causis moventibus de quo statim dicemus. (Il s'agit de l'exclusion d'une série circulaire dont nous avons déjà parlé plus haut.)

([22 bis]) Saint Thomas avait le sens de la relativité de nos explications:

« (...) Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio; uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus coeli semper sit uniformis velocitatis: alio modo inducitur ratio non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent » (I, q. 32, a. 1, ad 2m).

> Si autem non movetur ab alio in illo genere, sed a se, vel habet virtutem movendi, et motum ab alio vel non; si ab alio redit aurgumentum de processu in infinitum; si a se, ergo, sicut habet virtutem, ita et essentiam et esse habet a se, quod est esse improductum et increatum » (*ibidem*).

Cette réponse n'est aucunement satisfaisante.

Si je pense en philosophe *physicien*, au premier degré d'abstraction du savoir ontologique, visant le sensible comme être, et non pas l'être en tant qu'être, je trouve *toujours* en tête d'une série un *movens* qui dans un autre ordre est un *motum*, et si je veux repartir dans cet *autre* ordre, je suis par définition ou dans une *autre* série essentielle, ou dans une série accidentelle. Le physicien, même philosophe, peut être voué comme tel à une recherche sans limite. C'est à l'expérience d'en décider. Dans la mouvance d'une série accidentelle on peut toujours s'attendre au mystère de l'indéfini.

Or, on n'a pas démontré Dieu parce qu'on a compris que, *s'il existe*, il ne peut pas être « remplacé » par une série essentielle illimitée (laquelle est absurde en toute hypothèse). Il faut positivement démontrer Dieu.

Kant a reproché aux preuves de Dieu de présupposer l'argument de Saint Anselme et de pécher par pétition de principe. Ce reproche, Jean de Saint-Thomas le mérite pleinement dans le texte précédent. L'argument « physique » ne peut pas démontrer Dieu, qui n'est pas un *ens physicum*.

Jean de Saint-Thomas nous donne ici de pouvoir mesurer la distance qui sépare le commentateur du Maître. Il y a loin du talent de celui qui s'est laissé prendre au mirage d'une philosophie physique mal différenciée, au génie de celui a vu grand et clair malgré cette même difficulté. Saint Thomas n'aurait jamais démontré l'existence de Dieu dans un traité de *Philosophia naturalis*. Il suffit de méditer l'*In Boëtii de Trinitate* pour s'en convaincre ([23]).

([23]) Dans le texte que nous avons critiqué ci-dessus il n'y a aucune mention explicite de la cosmologie aristotélicienne, comme telle, mais seulement un argument au titre de l'acte et de la puissance, au premier degré d'abstraction.

III. — Du savoir ontologique en son troisième degré d'abstraction et de l'existence de Dieu.

A la question suivante: *Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus,* Saint Thomas répond ainsi:

> « Respondeo dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri; sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo *an est*; et ut cognoscamus de ipso *ea, quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata* » (I, q. 12, a. 12, c.).

Voici le mot-clef: Dieu est la cause première de tous les êtres, en d'autres termes, Dieu est cause de l'être en tant qu'être. C'est une perspective métaphysique.

> « (...) Non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed emanationem etiam totius entis a causa universali, quae est Deus; et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis » (I, q. 45, a. 1) ([23 bis]).

En conclusion de cet article 3, Jean de Saint-Thomas écrit: « Plura de his tractare pertinet ad Metaphysicos, lib. XII, et ad Theologos I p. usque ad q. XXVIII. Nobis sufficit haec breviter attigisse; quia raptim a Philosophia ex ipso motu deducuntur, ea quae tractat Aristoteles tum in hoc libro VIII, tum in XII Metaph. (...) » (*ed. cit.*, p. 412).

Non, même *raptim*, la *Philosophia naturalis* ne peut pas démontrer Dieu.

Nous ne disons évidemment pas que l'auteur ignorait que Dieu fût cause de l'être en tant qu'être... Le tragique de l'affaire est en ceci: on retrouve encore aujourd'hui dans trop d'exposés une argumentation similaire, qui, *prout iacet* (et c'est de ce point de vue que nous jugeons le texte de Jean de Saint-Thomas) ne prouve pas Dieu. C'est grave. Nul n'ignore l'objection de Kant.

([23 bis]) Au sujet de l'article 1 de la question 44 (I pars), *Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo,* le P. Sertillanges note: « On aura remarqué que dans la division (préliminaire) de la question, Saint Thomas dit causé et non pas

« (...) Le problème de Dieu est pour le philosophe le problème de la source première et universelle, donc de la cause de l'être en tant qu'être et antérieurement à toutes les qualifications que l'être peut revêtir » (SERTILLANGES, O. P., *Somme théologique,* éd. citée, Tome I, *Dieu,* 3ème édition, 1925, appendice II, pp. 339-340).

A. - *Dieu, cause de l'être en tant qu'être.*

Les sciences positives ne nient pas l'être, parce qu'elles regardent le sensible comme sensible.

Le savoir ontologique du premier degré d'abstraction ne nie pas le sensible comme tel parce qu'il regarde l'être comme sensible.

Le savoir ontologique du troisième degré d'abstraction ne nie pas non plus l'être comme sensible, mais il le regarde comme être existant.

C'est la doctrine de Saint Thomas: Dieu est la cause propre de l'être, et c'est à la métaphysique, science divine, qu'il revient de démontrer Dieu.

L'être objet de la métaphysique est tout à l'opposé d'une « abstraction », il est ce chien, de cheval, cet homme, pour autant qu'ils existent, sous le signe de la transcendance de l'être, car le sensible, lui aussi, est encore et d'abord de l'être.

> « (...) Metaphysica considerat etiam de singularibus entibus, non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem entis rationem, et sic etiam pertinet ad eius considerationem materia et motus » (BDT, 1.2, q. 1, a. 4, ad 6m, p. 378).

---

créé (*Primo utrum Deus sit causa efficiens omnium entium*). Causé est ici le mot propre, la notion précise de création ne devant être établie que plus loin; mais en fait, c'est bien de la création qu'il s'agit, et c'est pourquoi l'auteur prend équivalemment l'un pour l'autre. Inutile de supposer, comme le font quelques uns, une erreur de copie, erreur d'ailleurs possible, mais que les manuscrits n'indiquent pas » (*Somme théologique,* Paris, édit. de la Revue des Jeunes, 1927, *La création,* Note explicative 1, p. 175).

Rien n'a changé sur ce point depuis Saint Thomas: le monde mobile *existant* est l'objet point de départ de la métaphysique.

> « (...) Ordo illius scientiae est, ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio, corruptio, motus et huiusmodi. Similiter etiam post mathematicas (...) » (BDT, *cit. supra,* p. 20).

C'est l'univers existentiel, dans lequel nous vivons, — atteint par la connaissance vulgaire, étudié par les sciences positives sous le signe des mathématiques et par la philosophie naturelle, — qui, contemplé à la lumière de l'être en tant qu'être, nous donne tout ensemble de pouvoir poser et résoudre le problème de l'existence de Dieu ([24]).

L'être est-il causé comme sensible? Ce problème relève de la réflexion philosophique, au premier degré d'abstraction. La réponse est donnée par l'*expérience,* sous le signe primordial de la finalité inscrite dans la nature des choses.

([24]) KANT a nié que le principe de causalité fût analytique (*per se notum*).

La part de vérité contenue en son erreur est celle-ci: le principe de causalité dit plus que le principe d'identité sous sa forme la plus générale: « Esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum » (I, q. 44, a. 1, ad 1m).

Mais le principe de causalité est quand même analytique.

Ici, d'aucuns, même parmi les thomistes, concèdent trop à KANT. Soit la formule: *ens non a se est ab alio.* Le prédicat *ab alio* disent-ils, implique bien d'évidence le caractère *non a se,* je peux dire: *quod est ab alio non est a se,* — mais le sujet *non a se,* — négatif, n'implique pas de soi *ab alio.*

Le kantien n'en demande pas davantage. Il interroge: d'où tirez-vous *ab alio?* Ce n'est pas de l'analyse objective du *non a se,* c'est donc bien d'une nécessité subjective de la pensée.

Pour répondre à KANT, il suffit, en réalité de partir du principe *per se notum* des anciens: *Absoluta specificantur a se, relativa ab alio,* car si la causalité ne dit pas que relation (les Personnes divines sont des relations Subsistantes incausées), la causalité dit relation de dépendance. La formule *non a se* n'est que l'expression négative de *relativum dependens.*

Question de droit: le principe de causalité est donc strictement analytique: *Omne relativum dependens est ab alio.*

Reste à examiner la question de fait: y a-t-il des êtres dépendant les uns des autres?

(Voir, I, q. 105, a. 5, cité ci-dessus). Ce monde est un tissu de causes et d'effets, de séries accidentelles et essentielles interférentes ([24bis]).

Que l'être sensible soit causé, de fait, nous ne l'affirmons donc pas *a priori*, mais bien *a posteriori*.

Or, le fait une fois enregistré, il est objectivement nécessaire que l'être sensible soit causé en tant qu'être. C'est une intuition métaphysique fondamentale toute simple: *l'être sensible ne peut pas être causé comme sensible sans être causé comme être.*

Pourquoi? Parce que rien de ce qui existe ou peut exister n'échappe à l'être. Les moindres différences de l'être, actualisables ou actualisées, fussent-elles sensibles, sont encore et toujours de l'être.

Causé à quelque titre que ce soit, l'être exige donc d'être causé comme être, puisque toutes les modalités de l'être sont *de l'être*.

Le principe de causalité n'aurait aucun sens du point de vue de l'être comme sensible, si, là, il n'en avait pas un, d'abord et avant tout, du point de vue supérieur, à la fois immanent et transcendant, de l'être en tant qu'être. Un être qui serait causé en tant que sensible, mais incausé en tant qu'être, serait une contradiction dans les termes. Il serait tout à la fois nécessaire et contingent. Il serait absurde.

([24 bis]) « (...) Se la primitiva esperienza degli antichi potè offrire alla ragione sufficienti argomenti per la dimostrazione della esistenza di Dio, écrit S. S. le PAPE XII, con l'ampliarsi del campo della esperienza medesima, più scintillante e più netta rifulge ora l'orma dell'Eterno nel mondo visibile (...) Più che di una revisione delle prove filosofiche, si tratta dunque qui di scrutare le basi fisiche (...) da cui quegli argomenti derivano » (S. S. PIE XII, *Le prove dell'esistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna*, 22 novembre 1951, vol. XIII, p. 394).

Sur l'assomption, par la réflexion métaphysique, des données scientifiques, se reporter notamment encore aux discours suivants de S. S. le PAPE PIE XII, *Nel cinquantesimo della invenzione marconiana della radio*, 3 ottobre 1947, vol. IX, p. 264, *Le conquiste della scienza portano a Dio* (7 settembre 1952, vol. XIV, pp. 277-285), *Luminose mete indicate ai componenti la Pontificia accademia delle scienze* (24 aprile 1955, vol. XVII, pp. 49-57).

Voici donc la majeure de notre syllogisme: causé à quelque titre que ce soit, l'être causé requiert d'être causé *en tant qu'être,* et de fait il y a des êtres qui son causés.

Or, — mineure, — la cause de l'être en tant qu'être ne peut être que Dieu, cause première.

Donc Dieu EST: Il est CELUI QUI EST.

La mineure est évidente, elle aussi, à la lumière de la transcendance de l'être. Le seul être qui puisse causer la plus minime parcelle d'être en tant que tel, et qui de fait la cause, ne peut être que l'être capable de causer toutes les modalités possibles de l'être dans tous les êtres existants et possibles.

Pourquoi? Parce que la perfection d'être est absolument universelle, parce que rien ne lui échappe. Qui a barre sur *l'être* a barre sur *tous* les êtres.

La cause qui ne pourrait rien sur le plus petit atome d'être comme tel serait ici radicalement insuffisante, mais la cause qui peut produire cet atome est d'ores et déjà capable de produire tous les êtres possibles.

La cause propre et immédiate de l'être en tant qu'être, est donc l'être qui EST sans cause aucune, — source de tous les êtres causés à quelque titre que ce soit. C'est Dieu. Telle est l'intuition fondamentale de Saint Thomas d'Aquin ([25]).

> « Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam oportet quod esse creatum sit proprius effectus Dei, sicut ignire est proprius effectus ignis » (I, q. 8, a. 1, c.).

([25]) Le P. SERTILLANGES écrit: « *De la causalité universelle de Dieu* (question 44). - Cette question rejoint celle de l'existence de Dieu (qu. 2, art. 3) et constitue avec elle une sorte de cercle. Mais le cercle n'est pas vicieux; car on ne va pas, logiquement — bien qu'on aille matériellement — du même au même. C'est en partant des créatures qu'on a atteint Dieu comme leur cause nécessaire. Maintenant, on dit que Dieu est nécessairement cause de toutes les créatures. Voilà le cercle. Mais dans le premier cas on ne faisait pas état de leur universalité; l'une d'elles toute seule eût suffit à la preuve, et à plus forte raison des ensembles plus ou moins étendus, soumis ou non à l'expérience. Et tant que Dieu est ainsi atteint, la question demeure de savoir si ce Dieu, qui est cause, puisque c'est par sa qualité de cause qu'on l'atteint, est nécessairement cause de tout, ou bien si quelque chose, comme la matière dont sont formés les êtres, ou les esprits immortels, ou quoi

« Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cuius sit dare esse » (C. G., I, 13).

« Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus » (I, q. 105, a. 5, c.).

« Nihil potest esse in entibus, quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse » (I, q. 45, a. 2, c.).

« Potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum, sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi » (I, q. 104, a. 4, ad 2m).

« (...) Ista tria (esse, vivere et intelligere) diversimode causantur in rebus, sive a diversis principiis secundum Platonicos, sive ab eodem principio secundum fidei doctrinam et Aristotelis (...) Esse nihil aliud praesupponit prius; inde est quod primum ens dat esse omnibus per modum creationis » *De Causis,* lectio XVIII, ed. MANDONNET, *cit.,* p. 276).

« On peut donc dire que toutes les preuves thomistes de l'existence de Dieu reviennent à chercher, au-delà d'existences qui ne se suffisent pas, une existence qui se suffise et qui, parce qu'elle se suffit, puisse être la cause première de toutes les autres » (GILSON, *Le Thomisme*, 5ème édition, Paris, Vrin, 1945, pp. 119-120).

De cette doctrine métaphysique découle un corollaire capital: aucune créature ne peut être la cause instrumentale de la création d'une autre créature, ni de sa conservation dans l'être en tant qu'être (*conservatio principalis*).

---

que ce soit, ne lui serait pas coéternel au sens strict du mot, conjoint comme cause, ou indépendant d'une manière quelconque. - La question demeure, dis-je; elle n'est pas pour cela intacte; *il est évident que le fond des preuves, ici et là, est identique, au moins à titre de sous-entendu.* (C'est nous qui soulignons). Ne sait-on pas que la théodicée entière n'est qu'une longue preuve de l'existence de Dieu? Mais il faut rendre explicite l'implicite et manifeste le sous-entendu. Ainsi se justifie la question actuelle » (*Somme théologique,* Revue des Jeunes, *La création,* Notes doctrinales thomistes, n. 1, p. 231).

« Le fond des preuves, ici est là est identique »,, c'est certain. Au moins à titre de sous-entendu? *Au moins,* oui, car l'on voit d'évidence que Dieu est cause de *tout* être (extension) dans la mesure où l'on saisit (compréhension) qu'il est cause de l'être *en tant qu'être,* fût-ce à l'occasion d'un simple grain de sénevé.

Saint Thomas est formel sur ces deux aspects complémentaires de la transcendance de la cause *première et immédiate* de l'être en tant qu'être.

Aucune créature ne peut être instrument de création:

> « Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus (...) Si (causa instrumentalis) nihil ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum (...) Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive, et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossible est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium » (I, q. 45, a. 5, c.).
>
> « Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato (...) Sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim naturam essendi, quia solus Deus est suum esse. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc » (I, q. 45, a. 5, ad 1m).

La conservation première demeure également l'apanage de Dieu:

> « Oportet quod idem sit causa rei, et conservationis ipsius: nam conservatio rei non est nisi continuatio ipsius. (Deus autem) est causa essendi omnibus rebus. Igitur (...) conservat res omnes in esse » (C. G., III, 65).
>
> « Sicut autem ex volutate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex volutate eius dependet quod res in esse conservat: non enim aliter eas in esse conservat quam semper eis esse dando; unde si suam actionem subtraheret; omnes in nihilum redigerentur » (I, q. 9, a. 2, c.).
>
> « Dependent esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse ». (I, q. 104, a. 1, c.).

« (....) Solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse: omnis autem creatura est ens participative (...) - In tantum enim indiget creatura conservari a Deo, in quantum esse effectus dependet a causa essendi (....) » (I, q. 104, a. 1, c. et ad 2m).

« Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quae dat esse (...) sicut etiam conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum a sole » (I, q. 104, a. 1, ad 1m).

« Deus dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse » (I, q. 105, a. 5, c.).

Les créatures peuvent agir sur la conservation les unes des autres, mais au titre de causes secondes seulement, car elles ne pourraient jamais rien sans l'influx divin:

« Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse, praesupposita tamen principali conservatione quae est ab ipso » (I, q. 104, a. 2, ad 1m).

« Deus applicat (res) ad agendum, et est finis omnibus actionum (...) » (I, q. 105, a. 5, ad 3m).

« (...) In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima, quam a causa secunda: quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae » (I-II, q. 19, a. 4, c.) [26].

Qu'il s'agisse de création initiale ou de conservation, de causalité *in fieri* ou de causalité *in esse*, la causalité de la cause

---

[26] « Omnis causa primaria plus est influens supra causatum quam causa universalis secunda. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea. Quod est, quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa universalis secunda, quae sequitur ipsum. Cum ergo agit causa secunda, quae sequitur causatum, non excluditur ipsius actio a causa prima, quae est super eam; et quando separatur causa secunda a causato, quae sequitur ipsum, non separatur ab ea prima causa, quae est supra ipsam; quoniam est causa ei (...) Iam ergo manifestum est et planum, quod causa longinqua est prima, et prima est plus comprehendens et vehementius causa rei, quam causa propinqua. Et propter id fit eius operatio vehementioris adhaerentiae cum re, quam operatio causae propinquae. Et hoc quidem non fit secundum hoc, nisi quia res in primis non patitur nisi a virtute longinqua. Deinde patitur a secunda virtute quae est sub prima » (*De Causis*, lectio I, ed. MANDONNET cit., pp. 193-194).

première, comme telle, est donc irremplaçable et indélégable. Saint Thomas l'enseigne indiscutablement, sous le signe de la notion de cause propre de l'être.

> « (...) Virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullumque denique creatum agens in esse cuiscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa (XXIV Theses, *thesis* XXIV, AAS, VI, 1914, pp. 383-385).

* * *

Qui oserait dire des mathématiques, aujourd'hui surtout, qu'elles ne sont qu'un jeu de l'esprit sans portée, et ne nous livrent pas l'aspect du réel, techniquement le plus efficace et le plus profond?

Mais, seule, la métaphysique nous livre le secret du réel de beaucoup le plus profond, en nous donnant de pouvoir affirmer Dieu.

L'affirmation philosophique de Dieu peut être appelée croyance, non pas parce qu'elle procéderait aveuglément d'un postulat, soit spéculatif soit moral, par manière de fidéisme (nous voyons pourquoi il faut affirmer Dieu à la lumière de l'être), — mais parce qu'en raison même de son infinie surexcellence, Dieu, tel qu'il est en soi, échappe à notre capacité de vision naturelle:

> « (...) Ipsam naturam Dei, prout in se est neque Catholicus, neque Paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiae, vel remotionis (...) Et secundum hoc in eadem significatione (analoga) accipere potest Gentilis hoc nomen Deus, cum dicit: idolum est Deus, in qua accipit ipsum Catholicus dicens: idolum non est Deus; si vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina, quorum significationes ignoramus » (I, q. 13, a. 10, ad 5m).
>
> « De causa prima hoc est quod potissime scire possumus, quod omnem scientiam et locutionem nostram excedit. Ille

enim perfectissime Deum cognoscit, qui hoc de ipso tenet quod quicquid cogitari vel dici de eo potest, minus est eo quod Deus est » (*De causis,* lect. VI, *ed. cit.,* pp. 226-227).

Dieu ne serait plus Dieu si la créature, fût-ce le plus beau des anges, pouvait, de soi, le voir:

« (...) Dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri (...) » (I, q. 12, a. 2, c.).

« (...) Iste modus cognoscendi Deum est angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem eius in ipso angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est. Unde non sequitur quod angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei » (I, q. 12, a. 4, ad 1m) ([27]).

B. - *Les « cinq » voies.*

1. — Le nombre des voies.

Dans quelques pages rédigées en 1938 le P. Motte s'interroge sur la signification du nombre des cinq voies.

« La valeur de cette partition a été diversement appréciée », écrit-il. Pour les uns, les voies sont les « cinq éléments complémentaires d'une preuve unique », — pour d'autres les deux premières se laissent

---

([27]) L'ange ne peut pas avoir eu la moindre tentation d'athéisme lors de son péché, pas plus que l'ange damné ne peut douter de Dieu.

La possibilité psychologique de l'athéisme pour l'homme vient radicalement de ce que l'être lui est présenté sous l'aspect du sensible. Saint Thomas écrit avec finesse: « (...) Cum esse alicuius causatur absque motu, eius causalitas attribui non potest alicui particularium entium, quod participat esse; sed oportet quod reducatur in ipsam universalem et primam causam essendi, scilicet Deum qui est ipsum esse (...) » (*De Substantiis separatis, ed.* Mandonnet cit., p. 107). Mais nous pouvons dire *a contrario,* que là où il y a mouvement, comme dans notre monde sensible, il y a possibilité d'erreur: on peut croire avoir tout dit quand on a considéré seulement les causes particulières. Et on n'a rien dit... Dans les perspectives du sensible comme tel l'esprit n'aboutira jamais à Dieu.

En disant que tel oeuf vient de telle poule, j'en donne l'explication particu-

malaisément différencier, — pour d'autres encore, ces cinq voies constituent « le cadre exhaustif où doit s'introduire toute preuve valide de l'existence de Dieu », — pour d'autres enfin, le nombre cinq n'est pas un nombre-limite. Bref, toutes les interprétations possibles se présentent à notre choix ([28]).

Après avoir comparé la *Somme théologique* et la *Somme contre les Gentils*, du point de vue des « voies », et après avoir évoqué la manière dont travaillait Saint Thomas (la construction n'est généralement pas son premier souci, « la vérité l'intéresse plus que la manière d'y parvenir, — rien n'est plus frappant que la liberté d'allure de ses articles, au dessin indéfiniment varié, comparée à l'impitoyable rigueur des sorites en lesquels Cajétan les réduit », — il « écrit en moyenne chaque année l'équivalent d'un volume de Migne », il est « pressé par la tâche »), l'auteur conclut:

> « Sa gloire n'a pas besoin d'une exégèse de surenchère. Pour revenir à notre exemple on peut admirer les cinq voies, sans s'hypnotiser pour autant sur le chiffre qui les dénombre comme s'il rivalisait en nécessité avec les Trois divines Personnes. Saint Thomas a voulu tout bonnement démontrer que Dieu existe, et non pas qu'il y a cinq manières spécifiquement distinctes, ni plus, ni moins, de faire la démonstration: lui prêter ce dessein serait déplacer arbitrairement le point d'application de son effort et fausser la perspective très simple dans laquelle demande à être lue cette immortelle page de la Somme » (*art. cit.*, pp. 578-582).

De fait au prologue de son commentaire de l'Evangile sur Saint Jean, Saint Thomas nous dit: « (...) Quattuor modis antiqui philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt », et nous citerons ci-dessous ces quatre arguments, croyant bien faire de les rattacher respectivement,

---

lière et sensible, je n'en donne aucune explication sous l'angle de l'être. Mais celle-ci est exigée par celle-là.

Spéculativement, le mathématicien, comme tel, ne peut démontrer Dieu. (Cela n'entache en rien *a priori* sa moralité). De même, le positif comme tel.

Moralement, « *animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei, stultitia enim est illi, et non potest intelligere* » (I, Cor., II, 14).

Les causes secondes nous cachent la cause première dans la mesure où elles ne nous donnent pas de la découvrir. Le sens commun, lui, est spontanément métaphysicien.

([28]) *A propos des cinq voies*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1938 (XXVII), p. 577, avec références bibliographiques.

le premier à la cinquième voie de la *Somme*, les trois autres de préférence à la quatrième ([29]).

Mais le P. Motte le note judicieusement au sujet de Saint Thomas:

« Tourné vers l'objet, cherchant partout son bien, il pense tout droit. Et comme il pense bien, il s'engage comme naturellement sur les bonnes pistes et touche les points essentiels. Chaque fois qu'il aligne plusieurs arguments pour établir une conclusion, l'on peut être sûr que chacun à son intérêt et sa valeur; de fait on vérifie souvent que tous les aspects nécessaires du problème ont été passés en revue » (*art. cit.*, p. 582).

Les cinq voies de la *Somme* nous mettent, en effet sur la très bonne piste. Voici comment et pourquoi.

Dieu est démontrable et démontré comme *cause* de l'être en tant qu'être.

Or, le concept de cause se présente à nous de manière analogique au titre des causes intrinsèques (matérielle et formelle) et des causes extrinsèques (efficiente, exemplaire et finale). Exercée sur ces aspects distincts et complémentaires de la notion de cause, la réflexion métaphysique va nous permettre d'expliciter la preuve de Dieu, cause propre de l'être, en quatre voies fondamentales, à savoir:

1/ Selon les causes intrinsèques, la troisième voie: l'être contingent qui peut essentiellement ne pas exister dépend de l'Etre nécessaire.

2/ Selon la cause efficiente, la première et la seconde voie: l'être mû et causé dépend du Premier Moteur Immobile et de la Première Cause incausée.

3/ Selon la cause exemplaire, la quatrième voie: l'être imparfait, participant, dépend de l'Etre Parfait, dont participe tous les êtres.

([29]) Saint Thomas glose sur les « verba contemplantis » d'Isaïe VI, 1, qu'il se plait à entendre « quasi ex ore Joannis Evangelistae prolata », et il écrit:

« In hac autem contemplatione Ioannis circa Verbum Incarnatum, quadruplex altitudo designatur.

« Auctoritatis, unde dicit *Vidi Dominum;*

« Aeternitatis, cum dicit *sedentem;*

« Dignitatis, seu nobilitatis naturae, unde dicit *super solium excelsum;*

« Et incomprehensibilis veritatis, cum dicit *et elevatum.*

« Istis enim quattuor modis antiqui philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt » (*Super Evangelium S. Ioannis lectura,* ed. CAI, O. P. Taurini, Marietti, 1925, n. 2).

4/ Selon la cause finale, la cinquième voie: l'être ordonné à une fin dépend de la Suprême Intelligence, Souverain Bien, Fin dernière.

Les cinq voies ne s'ajoutent donc pas comme autant de nouvelles preuves à la preuve de Dieu, cause propre de l'être, elles en sont l'explicitation féconde ([30]).

Considéré sous ces aspects distincts et complémentaires, le principe de causalité nous conduit ainsi à une connaissance plus explicite des attributs divins, tandis que considérée de manière globale, la preuve de Dieu cause propre de l'être nous donnait d'emblée de nommer Dieu du meilleur nom que nous puissions lui donner: CELUI QUI EST.

> « Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei: sed hoc nomen, qui est, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum » (I, q. 13, a. 11, c.).

([30]) « Dans la *Somme théologique,* cinq preuves sont déclinées. On remarquera au premier regard qu'elles se ramènent à une seule. Comment en serait-il autrement? Dès qu'on part d'un point de vue objectif et qu'on cherche une Source *première,* on ne peut manquer d'envisager pour le lui attribuer, l'effet de tous le plus général, à savoir l'être même. Si l'être en tant que tel n'avait pas besoin de Source, on n'aurait pas besoin de Dieu, les causes particulières étant là pour expliquer les effets particuliers que donne l'expérience. Si de ceux-ci on peut s'élever pourtant à la Première Source, c'est donc parce qu'en chacun d'eux est incluse, à un titre spécial, mais très réellement, une *valeur d'être.* N'a-t-on pas dit que la métaphysique, dont l'étude de Dieu est le couronnement, est la *science de l'être en tant qu'être?* C'est donc à titre de principe d'être que Dieu y est envisagé, et si on l'appelle Dieu « *moteur, cause, ordonnateur,* etc., c'est en tant que les effets connotés par ces noms sont des épanouissements de l'unique notion qui compte en métaphysique, celle de l'être » (Sertillanges, O. P., *Saint Thomas d'Aquin,* vol. I, chap. 2, p. 143).

Ce n'est donc pas à l'unique argument de la causalité *efficiente,* comme le veut le P. Descoqs, que se ramènent toutes les preuves de l'existence de Dieu, c'est à l'unique argument de la *causalité,* mais sous quatre aspects fondamentaux.

« Omnia argumenta nobis videntur ad unum esse reducenda et viam causalitatis efficientis implicare tanquam solam in ordine discursus scientifici apodicticam » (Descoqs, S. J., *Praelectiones theologiae naturalis,* t. I, p. 353; t. II, p. 15, cité par Lubac, *Sur les chemins de Dieu,* Paris, Aubier, 1956, chap. III, note 14, p. 284). Puis le P. de Lubac cite Paissac, O. P.: « Les preuves de Dieu rayonnent autour d'un centre unique: l'affirmation de la causalité » (*Preuves de Dieu,* in *Lumière et vie,* 14 (1954).

2. — La première et la seconde voie.

Le deux premières voies se réfèrent à deux aspects de la cause propre efficiente de l'être considéré soit dans son devenir, soit dans son être lui-même. L'être mû et causé ne peut pas ne pas dépendre d'un premier moteur immobile, cause première efficiente ([31]).

Il importe toutefois de le remarquer, la distinction de la cause *in fieri* et de la cause *in esse* est loin d'avoir le même intérêt du point de vue métaphysique et divin que du point de vue de la philosophie naturelle, car en réalité, c'est chose exposée ci-dessus, la *creatio* et la *conservatio principalis* de l'exister requiert la même puissance infinie. Quand il s'agit de l'être en tant qu'être, le cause *in fieri* ne peut pas être inférieure à la cause *in esse;* seule la cause capable d'être cause *in esse* peut être cause *in fieri*. (Troisième plan d'abstraction).

3. — La troisième voie.

Gilson écrit: « La distinction d'essence et d'existence est comme la cheville ouvrière de toutes les preuves. Ce n'est pas une sixième voie; c'est plutôt l'épure métaphysique des cinq autres, réduites à des rapports abstraits d'existentialité » *(op. cit.,* p. 120).

Nous dirions plutôt:

1) L'épure métaphysique des quatres voies fondamentales n'est autre que la notion de cause propre de l'être.

([31]) « (La deuxième voie) diffère de la première en ceci qu'elle envisage le devenir quant à son effet, au lieu de le considérer en lui-même. Tout à l'heure on aboutissait à Dieu comme condition suprême de toute venue à l'être, substantiel ou accidentel; on prétend maintenant aboutir à Dieu comme suprême condition d'être » (SERTILLANGES, *Somme théologique, éd. citée,* Tome I, Appendice II, p. 342).

« Cette preuve (par les causes officientes) prend pour point de départ, non plus le *devenir,* mais l'être qui est au terme du devenir et demeure après lui (I, q. 104, a. 1 et a. 2) », GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu,* Paris, Beauchesne, p. 266).

2) C'est à la lumière de la distinction réeelle de l'essence et de l'existence en l'être contingent que la troisième voie se revèle être la voie privilégiée pour la démonstration même de l'existence de Dieu. Elle nous livre en effet le PROPTER QUID de l'indigence congénitale de la créature qui n'est pas son exister, et le secret du nom divin (Celui qui est), à savoir l'*ipsum esse per se subsistens, cuius essentia est sua existentia.* Le ressort caché de l'existence de l'Etre et des êtres nous est révélé par la troisième voie.

L'argument est admirablement présenté par Saint Thomas dans le *De Ente et Essentia*:

> « Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, at aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, ideo oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum: alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma, et esse; et quod esse habeat a primo ente quod est esse tantum, et hoc est prima causa quae Deus est (*De ente et essentia,* caput V).

La Somme théologique donne le même enseignement de manière claire et concise:

> « (...) Deum non solum est sua essentia (...), sed etiam suum esse (...) quia esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia, quam suum esse: sua igitur essentia est suum esse » (I, q. 3, a. 4, c.).

« (...) Hoc nomen, qui est (...) est maxime proprium nomen Dei (...) propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est: manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur a sua forma » (I, q. 13, a. 11, c.).

Il convient de méditer ici ce que Saint Thomas nous enseigne de l'omniprésence de Dieu, Etre Nécessaire, au sein de l'être contingent.

« Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus, ut causa essendi (...) » (I, q. 8, a. 3, c.).

« Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt (...) Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime » (I, q. 8, a. 1, c.).

L'être contingent c'est-à-dire l'être dont l'essence n'est pas l'existence exige Dieu *ab intrinseco*: Dieu le maintient dans l'être.

4. — La quatrième voie.

La quatrième voie signifie essentiellement ceci: la cause de l'être en tant qu'être ne peut manquer d'aucune perfection de l'être — ce qui est d'une évidence aveuglante, puisque *tout est de l'être.*

Cette voie ne serait qu'une forme de l'argument ontologique pour autant qu'on la couperait de la preuve fondamentale de Dieu cause de l'être en tant qu'être, — elle est au contraire parfaitement efficace comme explicitation de cette preuve fondamentale, et même elle devient alors la voie privilégiée entre toutes du point de vue de l'affirmation en Dieu des perfections simples, c'est-à-dire du point de vue de notre connaissance des attributs divins. Au titre de la transcendance de l'être, la cause propre de l'être ne peut qu'être infiniment parfaite, possédant *eminenter, formaliter et proprie* toutes les

perfections simples (*eminenter et virtualiter* toutes les perfections mixtes).

Saint Thomas le dit admirablement:

> « Cum ergo omnia quae sunt, participent esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, id est quod sua essentia sit suum esse; et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima et perfectissima causa totius esse; a quo omnia quae sunt, participant esse » (*In Ioannem*, Prologus, ed. cit., n. 5).

Ces quelques lignes contiennent toute la substance de la quatrième voie ([32]). On lit encore:

> « (...) Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur, quod nullius rei perfectio Deo desit » (I, q. 4, a. 2, c.).
>
> « (...) Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, nec esse includat in se vivere et sapere, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens » (*ibidem*, ad 3m).
>
> « (...) Quicquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id, in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quae creaturae ab invicem distinguuntur sicut vivere et intelligere et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus,

---

([32]) On lit au même prologue de Saint Jean:

« Alii vero venerunt in cognitionem Dei ex eius aeternitate. Viderunt enim quod quidquid est in rebus, est mutabile; et quando aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate: puta, inferiora corpora sunt secundum substantiam et secundum locum mutabilia; corpora vero coelestia, quae nobiliora sunt, secundum substantiam immutabilia sunt; secundum locum tantum moventur. Secundum hoc ergo evidenter colligi potest, quod primum principium omnium rerum, et supremum et nobilius, sit immobile et aeternum » (*ed. cit.*, n. 4).

et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur: et omnis forma per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic, omnia in Deo praeexistunt non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quae res distinguuntur » (I, q. 14, a. 6, c.).

« Res omnes habent essentiam per ens primum. Et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam. Et res intelligibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam. Quod est, quia, si omnis causa dat causato suo aliquid, tunc proculdubio ens primum dat causatis omnibus suis esse (...) Redeamus ergo, et dicamus quod ens primum quietum est causa causarum; et si primum ipsum dat esse omnibus, tunc ipsum dat eis per modum creationis » (*De causis,* lectio XVIII, *ed. cit.*, p. 273).

L'être participant ne peut participer que de l'Etre infiniment parfait, participé de tous ([38]).

5. — L'argument dit des vérités éternelles.

La plus humble des vérités est une vérité nécessaire: elle ne peut pas ne pas être ce qu'elle est. De ce chef, elle est aussi universelle, — au-dessus de l'espace et du temps (I, q. 16, a. 7).

L'argument dit des vérités éternelles en faveur de l'existence de Dieu n'est autre qu'une présentation intelligible translucide de la troisième ou de la quatrième voie, selon

---

([33]) Le texte de la quatrième voie dans la I, q. 2, a. 3, demande à être explicité. « Sed magis et minus *dicuntur* de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido etc. ».

Dans le cas de l'être qui est la perfection même de tout existant donné ou possible, le Premier être ne peut évidemment être *conçu* que comme infiniment parfait (cause de l'être en tant qu'être).

Est-il *donné?* Voila la question. Oui, s'il y a *de fait* fût-ce un seul atome d'être participant la perfection d'être. - *Atqui* - *Ergo.*

qu'on souligne l'aspect de nécessité ou l'aspect de participation de toute vérité connue par un sujet contingent ([33bis]).

Loin d'avoir vieilli, l'argument est plus actuel que jamais. Le nihilisme métaphysique et moral, méconnaissant la valeur de la pensée humaine, n'est certes pas d'aujourd'hui. Les modalités sociologiques peuvent varier: l'esclavage antique, l'égoïsme bourgeois libéral, l'existentialisme athée individualiste, l'athéisme des régimes totalitaires, — le fond demeure le même.

> « Pone crucem servo (...) Ita servus homo est? (...) Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas » (JUVENAL, éd. Guillaume Budé, VI, 219-223).

Dans la mesure où ma liberté est l'unique fondement des valeurs, et où je suis condamné à être libre, il n'y a plus de valeurs et le monde est absurde, condamné lui-même à la limite soit au chaos systématique, soit au mécanisme d'une termitière. De toute manière la personne humaine a vécu. L'homme n'est qu'un animal supérieur.

Mais si une seule *vérité nécessaire* est donnée, *Dieu est.* Or, que nous le voulions ou non, toute vérité est nécessaire, en ce sens qu'elle ne peut ne pas être ce qu'elle *est,* fût-ce la vérité de fait des injustices

---

([33 bis]) BILLOT n'admet pas la base de l'argument.

« Si autem procederet argumentum ex ipsa obiectiva necessitate et aeternitate quam in his principiis mens nostra intuetur, quasi per se solam argueret existentiam alicuius entis absolute necessarii, sic non videtur valida demonstratio. Nam necessitas primorum principiorum, cum sit abstracta, sufficienter fundata intelligitur in rebus etiam contingentibus, quae suam habent hypotheticam necessitatem, quatenus omne *quod est, dum est, necesse est esse.* Et similiter aeternitas eorumdem est solum negativa, nihilque aliud sibi vult, nisi quod nullum est assignabile durationis signum in quo non fuissent intelligibilia, si exstitisset intellectus ea considerans » (*De Deo Uno et Trino,* éd. octava, Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1957, p. 76, note).

Le P. BOYER répond très justement:

« Ante demonstratam existentiam Dei, perspicimus veritatem, v. g. primorum principiorum, nullo modo pendere a rebus contingentibus, sive separatim, sive simul sumptis, ex quo Deum esse concludimus. Certum quidem est quod si nihil esset, veritas non esset; at veritas est, et cognoscitur: ergo exsistit fundamentum illud aeternum sine quo veritas non esset. Bene animadverte quod si ante demonstrationem existentiae Dei, veritas absoluta non daretur, haec demonstratio nulla via fieret. Si enim prima principia rationis quibus omnis via utitur, satis fundarentur in rebus contingentibus, non esset eorum efficacia ultra res contingentes extendenda (...) » (*Cursus Philosophiae,* Desclée de Brouwer, 1952, pp. 332-333). La transcendance absolue de l'être relève d'un évidence immédiate objective. Les *prima principia* sont *notissima.*

douloureuses du monde des hommes, — donc Dieu est (son royaume, c'est vrai, n'étant toutefois pas de ce monde).

Saint Thomas admet la valeur de l'argument:

« Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex incomprehensibilitate veritatis. Omnis enim veritas quam intellectus noster capere potest, finita est: quia, secundum Augustinum, omne quod scitur, scientis comprehensione finitur: et si finitur, est determinatum et particularizatum; et ideo necesse est primam et summam veritatem, quae superat omnem intellectum, incomprehensibilem et infinitam esse; et hoc est Deus. Unde in Ps. VIII, 2 dicitur: Elevata est magnificentia tua super coelos, id est super omnem intellectum creatum angelicum et humanum. Et hoc ideo, quia, ut dicit Apostolus I Tim., VI, 16, lucem habitat inaccessibilem » (*In Ioannem*, Prologus, *ed. cit.*, n. 6).

« Quod vero secundo obiicitur de aeternitate veritatis, quam intelligit anima: considerare oportet quod intellectae veritatis aeternitas potest intelligi dupliciter: uno modo, quantum ad *id quod* intelligitur, alio modo quantum ad *id quo* intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad *id quod* intelligitur, sequeretur aeternitas rei quae intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit aeterna quantum ad *id quo* intelligitur, sequeretur intelligentem animam esse aeternam. Sic autem veritas intellecta non est aeterna, sed primo modo: ex praemissis enim patet species intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem. Unde non potest concludi quod anima sit aeterna: sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno; fundantur enim in prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem aeternum comparatur anima, non sicut subiectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem: nam verum est bonum intellectus et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem: quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuae durationis. Unde potest probari ex aeternitate veritatis intelligibilis immortalitas animae, non autem eius aeternitas. - Quod vero etiam non possit probari ex aeternitate agentis, patet ex his quae supra (cap. 31 sq.) dicta sunt cum de aeternitate creaturarum quaereretur » (C. G., II, 84).

L'argument peut être médité sous une forme plus exclusivement métaphysique ou sous une forme métaphysico-morale.

1) Je suis un sujet contingent auquel il est donné de percevoir des vérités nécessaires. Or le nécessaire ne peut être fondé sur le contingent. Il existe donc un Etre nécessaire. — Il ne serait pas absurde que tout contingent actuel cessât d'exister. Or, si d'autres êtres contingents venaient ensuite à exister, ils vérifieraient encore, eux-aussi, de toute nécessité, les lois de l'*être*. Et cette nécessité transcendant toute contingence serait contradictoire si *rien* n'existait alors en l'absence de toute contingence, — car cette nécessité n'est pas rien. Elle *est* donc, et elle est, quant à soi, le *Tout* de Dieu.

2) De fait, l'obligation morale s'impose à nous comme une nécessité objective, universelle et absolue. Or, le primat de l'exister sur l'essence, du fait sur le droit, est la négation même de toute valeur morale, — et l'être contingent est celui dont l'exister prime l'essence, comme l'acte la puissance. Aucun être contingent ne peut donc fonder l'obbligation morale et il existe un Etre nécessaire, Sagesse subsistante, d'où dérive toute loi morale ([34]).

6. — La cinquième voie.

Saint Thomas écrit encore au prologue de Saint Jean:

> « Quidam enim per auctoritatem Dei in ipsis cognitionem pervenerunt; et haec est via efficacissima.
>
> « Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intel-

---

([34]) Kant et Billot tiennet ici des positions extrêmes du point de vue philosophique. Pour Kant Dieu est postulé par la raison pratique, au titre de l'impératif catégorique, la raison spéculative demeurant impuissante à démontrer Dieu. Pour Billot (*op. cit.*, pp. 49-52), la connaissance explicite de Dieu est nécessaire à la connaissance intellectuelle de l'obligation morale, à partir de laquelle on ne démontrerait Dieu que par pétition de principe.

Mais l'obligation morale n'implique pas nécessairement la connaissance explicite de Dieu (voir par ex. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*, Desclée de Brouwer, 1938, p. 183. - Boyer, *Cursus Philosophiae*, Desclée de Brouwer, ed. 1952, vol. II, p. 476).

Les *Salmanticenses* écrivent très bien à propos de la thèse de Saint Thomas *de puero* (I-II, q. 89, a. 6): « Dicendum credimus praeceptum dilectionis Dei quod per se obligat omnes ad rationis usum pervenientes, non solum praecipere, quantum est ex se, amorem illius ut finis et authoris naturae, sed etiam (supposita

lectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum, indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquod altius, quod dirigat ista et sicut Dominus gubernet: et hic est Deus. Et haec gubernandi auctoritas in Verbo Dei demonstratur, cum dicit *Dominum;* unde in Ps. LXXXVIII, 10 dicitur: *Tu dominaris potestati maris; motum autem fluctuum eius tu mitigas,* quasi dicat: *Tu es Dominus et universa gubernas* » (*ed. cit.,* n. 3).

---

praesenti hominum elevatione ad supernaturalem ordinem) ut finis et authoris supernaturalis. *Excusantur* tamen multi propter ignorantiam invicibilem ab omissione praedicti praecepti, quantum ad amorem Dei explicitum etiam ut finis naturalis; et plures adhuc quantum ad amorem finis supernaturalis: quae quidem excusatio admittenda non est quantum ad amorem implicitum respectu Dei ut finis naturalis » (*De vitiis et peccatis,* disp. XX, nn. 16 et 17, ed. Palmé, 1877, t. 8, p. 498).

« (...) Multi sunt qui in illa aetate nondum cognoverunt Deum explicite, neque eius nomen aut rationem audierunt, sed laborant (saltem brevi aliquo tempore) ignorantia eius invicibili: et plures adhuc sunt, qui nihil audierunt aut cognoverunt de illo ut authore et fine supernaturali: nemo autem potest explicite amare quod explicite non cognoscit, cum nihil volitum quin praecognitum: unde ipsa ignorantia invincibilis qua laborant, excusat illos ab adimpletione talis praecepti quoad praedictum amorem, redditque eius omissionem non voluntariam. Non tamen omnes ita excusantur (...) - Puer in praedicto instante tenetur Deum diligere prout in illa aetate fuerit capax: quia solum tenetur iuxta notitiam quae tunc sibi communicatur » (n. 19, p. 499).

« (...) Quisquis expresse et efficaciter diligit bonum honestum, et hoc quod est vivere secundum rectam rationem, ibi iam implicite et virtualiter diligit ipsum Deum » (n. 20, p. 499).

L'illogisme spéculatif est chez celui qui réalisant le caractère transcendant de l'obligation morale, nie Dieu.

Il reste qu'il faut se garder d'une présentation simpliste de l'argument tiré de l'obligation morale en disant de manière anthropomorphique: je suis obligé, donc *quelqu'un* m'oblige, sans autre justification métaphysique. Freud aurait alors la partie trop belle, car: « Un élargissement de l'*imago paternelle,* telle est pour le fondateur de la psychanalyse, la genèse de l'idée de divinité » (Roland Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* deuxième édition, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, vol. I, chap. VII, p. 468). - Qu'il y ait analogie entre le père de famille et Dieu, c'est l'évidence même, mais, comme le note très justement R. Dalbiez: « Les questions de correction logique ou de vérité métaphysique ne peuvent être tranchées par des procédés spécifiquement psychologiques » (*op. cit.,* vol. II, chap. VI, p. 382). Il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu.

Saint Thomas ne fait pas l'hypothèse d'un démiurge intermédiaire entre le monde et Dieu A la lumière de la causalité de l'être en tant qu'être cette hypothèse est, en effet, bien inutile. L'être est *ordonné*, jusque dans ses fibres les plus intimes. Qui le cause, le cause ordonné, « *non extrinsecus* », selon le mot de Saint Augustin:

> « Qua enim vi divina, et, ut ita dicam, effectiva, quae fieri nescit sed facere, accepit speciem rotunditas caeli et rotunditas solis; eadem vi divina et effectiva, quae fieri nescit sed facere, accepit speciem rotunditas oculi et rotunditas pomi, et ceterae figurae naturales quas videmus in rebus quibusque nascentibus non extrinsecus adhiberi, sed intima Creatoris potentia, qui dixit: *Caelum et terram ego impleo* (Ierem., XXIII, 24): et cuius sapientia est quae *attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter* (Sap., VIII, 1) » (*De Civitate Dei*, lib. XII, cap. 25, ML, t. 41, col. 374) ([35]).

* * *

Pour ce qui est de l'argument tiré du désir du bonheur, il faut tenir, pensons-nous, le juste milieu entre Gredt, qui en fait une sixième voie, et Billot, qui le réduit à néant.

Soucieux de lutter ici contre l'immanentisme moderniste, Billot écrit, mêlant la vérité à l'exagération:

> « (...) Verum, inane argumentum quis non arbitrabitur? (...) Desiderium, aspiratio, inquietudo, et si quid aliud eiusmodi, per se nihil aliud demonstrat quam indigentiam, indigentia nihil aliud quam vacuitatem, et vacuitas, quod sciam, nusquam ostendet realiter existere id per quod impleatur (...) Sequitur ergo Deum exsistere saltem in idea efformata ex rebus mundanis (...) Minime autem sequitur ipsum exsistere etiam exsistentiam a parte rei exercita. Non sequitur, inquam, donec aliunde demonstraveris (...) » - « Subrideo, et vanum, phantasticum, somnio simile argumentum dico » (*op. cit.*, pp. 47-48).

([35]) Cité dans le précieux opuscule du P. Arnou, *De quinque viis Sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam* (...) *textus selectos* (...), ed. altera, Romae, Univ. Gregoriana, 1949, p. 54.

Le désir de Dieu, sans plus, ne suffit pas à démontrer Dieu, c'est vrai, mais il est tendancieusement pessimiste d'établir une équation entre *desiderium, indigentiam* et *vacuitatem*, car le désir porte toujours sur un *bien*, fût-il absent ou apparent, et un désir serait absurde auquel *rien du tout* ne correspondrait. Or il n'y a pas rien au terme de mon vouloir-vivre, à tout le moins en ce monde. Pourquoi n'y aurait-il pas aussi Dieu? La question se pose ainsi de manière valable, sous le signe de la cause finale.

Mon désir de bonheur tend de manière efficace et exigeante à des biens de nature qui me sont proportionnés. Le désir de Dieu vaudra ce que vaut le rapport de ces biens à Dieu. Pour autant que j'insiste au départ sur le caractère contingent, imparfait et finalisé de ces biens, et que je démontre quelquechose, je retombe dans la troisième, la quatrième ou la cinquième voie de la *Somme*. L'analyse métaphysique rend ainsi raison de la validité de mon désir de Dieu. Mais ce désir comme tel ne me démontrerait rien s'il n'était susceptible de cette analyse et il ne se transforme en démonstration que par cette analyse ([36]).

C. - *La régression à l'infini.*

Saisit-on que Dieu est cause propre et immédiate de l'être en tant qu'être? Il est alors bien évident que l'hypothèse d'une régression à l'infini n'a même pas à intervenir.

Intervient-elle? Ce ne peut être qu'au titre de *confirmatur ab absurdo* (du point de vue extension). Ainsi en va-t-il dans le beau texte du *De ente et essentia* déjà cité: *Alias iretur in infinitum in causis*. S. Thomas ne postule pas l'existen-

---

([36]) Le désir naturel de la vision béatifique, sans exigence aucune, est fondé sur le loi même de la participation: le vrai et le bien limités ne peuvent pas ne pas être essentiellement *relatifs* et *subordonnés* au Vrai et au Bien infinis; or, « propter quod unumquodque tale, et illud magis ». Toutefois la distance ne peut pas ne pas être infinie du sujet contingent à l'Etre subsistant par Lui-même, et cette disproportion contredit toute exigence.

« Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis » (BDT, 1.2, q. 2, a. 4, p. 389). Voir *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit*, in *Satan*, Etudes Carmélitaines, 1948, pp. 55-102, et PIOLANTI, *l'ecchie discussioni e conclusioni recenti sul soprannaturale nel pensiero di S. Tommaso*, in *Divinitas*, 1957 (I), pp. 93-117.

ce de Dieu pour exclure cette régression, mais il exclut celle-ci parce qu'il a démontré celle-là: le procédé n'a rien d'une pétition de principe, il est sain et vigoureux.

Saisit-on que Dieu est cause propre et immédiate de l'être en tant qu'être? Il est même directement évident qu'on ne peut nier cette affirmation sans éviter (du point de vue compréhension) la contradiction d'un être qui, causé, serait à lui-même sa propre cause. Une régression à l'infini répéterait tout simplement un nombre infini de fois cette contradiction.

> « Dieu n'est pas le premier anneau d'une chaîne. Dans la série de causes et d'effets qui compose ce monde, Dieu n'est pas le premier de la série. Dieu n'est pas « un point d'origine dans le passé »: il est « une raison suffisante dans le présent » (comme aussi bien le passé et l'avenir, - dans toute l'extension de la durée). Que d'objections tomberaient, que de malendendus s'évanouiraient, si cette vérité si simple était comprise! » (Henri de Lubac, *op. cit.*, chap. III, p. 79).

1. — Perspectives historiques.

C'est par la physique aristotélicienne et médiévale que s'explique, dans les trois premières voies de la *Somme* théologique, l'énoncé de l'hypothèse d'une régression à l'infini.

Que la série essentielle évoquée par Saint Thomas ne soit pas une vue métaphysique abstraite, mais une expression de la physique astronomique de l'époque, cela nous est clairement montré, par exemple, dans les deux textes suivants. Le premier est tiré de la même partie de la *Somme* théologique et le second présente l'avantage d'être l'unique argument qu'apporte Saint Thomas pour conclure à l'existence de Dieu dans le chapitre 3 du *Compendium Theologiae* sous le titre *Quod Deus sit.*

> « Omnes (...) homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile, quod homo generetur ab homine in infinitum: esset autem impossibile, si generatio huius hominis

dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum » (I, p. 46, a. 2, ad 7m). - Ici Saint Thomas se place seulement au point de vue de la série accidentelle des ascendants. Voir l'*ad 8m*, ci-dessus note 15.

« 4. - Circa essentiae quidem divinae unitatem primo quidem credendum est Deum esse; quod ratione conspicuum est. Videmus enim omnia quae moventur ab aliis moveri: inferiora quidem per superiora, sicut elementa per corpora coelestia; et in elementis quod fortius est, movet id quod debilius est; et in corporibus etiam coelestibus inferiora a superioribus aguntur. Hoc autem in infinitum procedere impossibile est. Cum enim omne quod movetur ab aliquo, sit quasi quoddam instrumentum primi moventis; si primum movens non sit, quaecumque movent, instrumenta erunt. Oportet autem si in infinitum procedatur in moventibus et motis, primum movens non esse. Igitur omnia infinita moventia et mota erunt instrumenta. Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente: simile enim est hoc ac si aliquis circa constitutionem vel lecti ponat serram vel securim absque carpentario operante. Oportet igitur primum movens esse quod sit omnibus supremum; et hoc dicimus Deum » (*Opuscula theologica S. Thomae,* Taurini, Marietti, vol. I, ed. Verardo, 1954, p. 14).

* * *

Avec l'autorité incontestée d'un Maître en histoire de la philosophie, Etienne Gilson a écrit sur ce sujet des pages étonnamment riches et suggestives qui méritent de retenir toute notre attention.

Nous lisons en effet:

« Que Saint Thomas métamorphose ici tout ce qu'il emprunte, nous espérons le montrer. Il n'en reste pas moins vrai que sa pensée s'offrirait à nous sous une forme plus immédiatement saisissable, si ce qu'il veut dire ne s'exprimait pas si constamment sous la forme de ce que d'autres avaient déjà dit. Lui-même ne nous ayant pas expliqué les raisons de son attitude, l'histoire en est réduite sur ce point aux conjectures. Il se peut d'ailleurs que plusieurs causes distinctes aient concouru

au même effet. La modestie de l'homme et du saint peut y avoir été pour quelque chose, et aussi le fait, entièrement différent, que saint Thomas a utilisé la philosophie en théologien soucieux de mettre en évidence l'accord réel de la foi et de la raison. De ce point de vue, montrer que plusieurs voies suivies par des philosophies différentes conduisent à la même vérité, était plus important que proposer une démonstration de forme toute nouvelle. Saint Thomas ne pensait pas être le premier à prouver efficacement l'existence de Dieu; il ne le pensait pas, comme philosophe, et comme théologien, il eût jugé déplorable de le laisser croire. Quoi qu'il en soit de ses raisons, il a emprunté le langage des autres, d'où la nécessité qui s'impose ici à nous de scruter ses textes pour extraire une pensée personnelle de formules qui ne le sont pas.

« A quel point les formules elles-mêmes le sont peu, on en peut juger par l'extrême diversité de leurs origines. Saint Thomas emprunte les unes à Aristote, les autres à Avicenne, telle autre encore à saint Jean Damascène ou à saint Augustin; si généreux qu'on suppose son éclectisme, il ne peut avoir accueilli des pensées à ce point différentes sans les modifier toutes plus ou moins profondément. On va voir qu'il l'a fait, et sa contribution personnelle au problème fut précisément la modification qu'il leur imposait. Peu lui importait donc que ses preuves fussent d'origine différente, il voulait avant tout montrer qu'elles étaient toutes bonnes pourvu qu'on les rendît capables d'aboutir.

« (...) Toute la métaphysique substantialiste d'Aristote se trouve transportée dans l'intervalle sur un plan beaucoup plus profond (*Contra Gentes,* II, 6) » (*op. cit.,* pp. 114-115, 118, passim) ([37]).

([37]) « Interprétées ainsi dans la plénitude de leur sens, les preuves thomistes de l'existence de Dieu rejoignent un autre ordre de considérations, que nous avons déjà plusieurs fois rencontré. Dire qu'un existant requiert une cause extrinsèque de son existence, c'est dire qu'il ne la contient pas en soi. De ce point de vue, les preuves de l'existence de Dieu consistent à rattacher dans tous les ordres, au nom du principe de causalité, tous les êtres qui sont *ab alio* au seul être qui soit *a se.* Des êtres *ab alio,* qui n'ont pas eux-mêmes de quoi exister, sont exactement ces êtres dont nous disions que l'essence est en eux distincte de l'existence, par opposition à l'être *a se,* dont l'essence même est d'exister. On peut donc dire que toutes les preuves thomistes de l'existence de Dieu reviennent à chercher, au delà d'existences qui ne se suffisent pas, une existence qui se suffise et qui, parce qu'elle se suffit, puisse être la cause première de toutes les autres » (Gilson, *ibidem,* pp. 119-120).

Après avoir cité l'argument du *De ente de essentia* (chap. IV), rapporté plus haut, Gilson enchaîne:

> « Cette preuve présente le double avantage de mettre en un vigoureux relief la nature exstentielle, à la fois de l'effet dont on cherche la cause et de la cause même qui l'explique. Cette cause, c'est un Dieu dont l'essence est son acte même d'exister: *Deus cuius essentia est ipsummet esse suum;* un Dieu dont certains vont jusqu'à dire qu'il n'a pas d'essence, ou quiddité, puisqu'il est tout exister: *non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum* (*de Ente et essentia,* cap. 5); autrement dit encore, Dieu est existence pure et simple, sans aucune addition, distinct de tout autre existant en vertu de sa pureté même, comme une couleur existant à l'état pur différerait des couleurs non séparées de la matière en vertu de sa pureté, et de sa séparation même (*ibidem*). Tel est le Dieu que, par cinq voies différentes, visent et finalement rejoignent les preuves de saint Thomas d'Aquin.
>
> « Ce dernier aspect du Dieu de saint Thomas reste peut-être le moins connu des historiens de la philosophie. On hésite entre dire qu'il leur échappe si souvent bien qu'il marque le point d'élongation *maxima* de saint Thomas à Aristote, et dire qu'il leur échappe pour cette raison même ([38]).
>
> « (...) (Pour Saint Thomas d'Aquin) le rapport des choses à Dieu (se) définit dans l'ordre de l'existence, c'est pourquoi la dépendance des choses à leur principe y atteint un degré de profondeur que l'on ne pourrait exprimer ni dans la langue d'Aristote, ni dans celle même de Platon. C'est dans son existence même que l'univers de saint Thomas est un univers sacré, donc un univers religieux » (*op. cit.,* p. 121).

([38]) « En posant son Premier Moteur immobile comme une Pensée qui se pense, Aristote avait garanti la pureté de l'acte suprême en l'enfermant dans la splendeur de l'isolement divin. Le Dieu d'Aristote n'est pas simplement « séparé » comme ontologiquement distinct de tout le reste, mais comme ontologiquement absent de tout le reste. Le seul mode de présence aux choses qui lui convienne est le désir qu'elles en éprouvent et qui les meut vers lui. Or ce désir de Dieu est leur désir; il *est* de l'être qui l'éprouve, non de l'être qui en est le terme. Il en va tout autrement dans le monde de Saint Thomas d'Aquin » (GILSON, suite du même texte).

Notons enfin les affirmations suivantes:

> « (...) De tout ce que font les êtres, le plus merveilleux est qu'ils *sont*. Les choses existent, et cela n'est ce qu'il y a de plus profond en elles que parce que c'est en cela qu'elles imitent ce qu'est le plus profondément leur cause Tel est, rappelons-le, le sens vrai des preuves de l'existence de Dieu: atteindre CELUI QUI EST à partir de n'importe lequel des objets dont on peut dire qu'ils *sont*: « Les choses qui existent par Dieu lui ressemblent, en tant qu'elles sont des êtres, comme au principe premier et universel de tout ce qui *est*, - I, q. 4, a. 3, c. » (*op. cit.*, p. 122).

* * *

Pour être jugés sans parti-pris, ni oeillères, ni anachronisme, les trois premières voies de la Somme théologique et le chapitre 3 du *Compendium theologiae* doivent être replacés dans le contexte des « tres partes philosophiae speculativae », clairement exposé dans l'*In Boëtii de Trinitate*.

Nous sommes au XIIIème siècle. Cette conception philosophico-scientifique est alors sous-jacente à la pensée théologique. Les *incipientes*, les *novitii*, auxquels s'adresse la Somme théologique ne sont nourris ni de Kant ni de Bergson, ni d'existentialisme athée; aucun d'eux n'ignore, ou n'est censé ignorer, que c'est à la métaphysique, science divine, parce que science de l'être en tant qu'être, qu'il revient de démontrer l'existence de Dieu cause première. Le professeur de théologie n'a pas à réenseigner la philosophie, — quand celle-ci est bien connue.

Mais le savoir ontologique et le savoir positif ne sont pas différenciés. De la terre immobile en son lieu naturel, la pensée s'oriente graduellement vers Dieu dans les perspectives ascendantes, à la fois philosophiques et scientifiques, d'une *hiérarchie* (limitée) de corps célestes et de substances séparées. C'est obvie. *Sensibilibus manuducimur.*

Or, pour rendre raison de l'être en tant qu'être, il ne servirait à rien de prolonger indéfiniment cette série d'instru-

ments subordonnés les uns aux autres, — ce qui serait évidemment contradictoire.

Le Premier Moteur, la Première Cause, le Premier Etre Nécessaire ne peut donc être que Dieu, cause de l'être en tant qu'être.

Au XIIIème siècle, quoi de plus simple et de plus cohérent?

Les conceptions médiévales de la terre et des cieux physiques ont, certes, passé. Mais, science divine, la métaphysique demeure et ne passera pas.

2. - Concessions pédagogiques.

En métaphysique thomiste, l'hypothèse de la régression à l'infini garde donc, aujourd'hui, au maximum, une valeur *ad hominem*.

Qu'il s'agisse du chaînon univoque et comme anonyme d'une série accidentelle (génération animale), — qu'il s'agisse du plus noble anneau, le premier d'une série essentielle (les centres cérébraux par rapport au système nerveux), peu importe: ce chaînon et cet anneau dépendent chacun *immédiatement* de Dieu dans leur être et dans leur agir. Disons, par manière d'image, que si les séries sont horizontales, la causalité divine, s'inscrit, elle, hors série, sur la verticale.

Mais il faut se faire tout à tous.

A qui peut-il être utile de recourir (pour l'exclure) à l'hypothèse d'une série actuellement indéfinie, verticalement, dans le présent? A celui qui:

1) percevant que l'être causé a besoin d'être causé dans la profondeur de son être,

2) perçoit, cependant, cette vérité d'une manière à la fois:

a) trop confuse pour en conclure directement: cette cause est immédiate, mais;

b) suffisante pour être certain que, immédiate ou non, cette cause est donnée comme cause des causes (car, du point de vue de l'*être*, il serait absurde que *toutes* les *causes* ne fussent que des *effets*).

L'évidence se présente ainsi, *ab absurdo*, en extension, comme une raison *quia*, alors qu'elle nous est donnée, de soi, directement et positivement, en compréhension, comme une raison *propter quid*, à la lumière de la transcendance de l'être: la cause propre de l'être ne peut être que CELUI QUI EST.

Il est à noter cependant que la quatrième voie ne supporte à strictement parler, aucune présentation indirecte progressive. Elle ne tolère pas le moindre biais. *Sit ut est, aut non sit.*

La participation métaphysique est ici valide, licite et fructueuse à condition de passer immédiatement de l'être qui n'est pas par soi, à l'Etre qui EST. Sinon, je m'arrête tant bien que mal soit au cheval en soi, de type pseudo-platonicien ([39]), soit aux corps célestes, de type aristotélicien, causes *in esse* de la *natura equina*, — ce qui vraiment ne convient plus...

La quatrième voie est de diamant. Elle n'admet aucun alliage. La réduire à la seconde, avec exclusion de la régression à l'infini, c'est en réalité la briser tout simplement, comme il appert du texte suivant de Billot. (Les références alphabétiques renvoient aux notes qui suivront).

Après avoir excellemment rappelé que si Dieu existe, il sera l'Etre infiniment parfait d'où découlera toute perfection, Billot écrit:

> « Sicubi ergo invenire sit perfectiones minoratas, seu in gradu remisso, necesse est eas rebus inesse ab alio tamquam a causa efficiente (A). Inveniuntur autem manifestissime in hoc universo minoratae perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, etc., sicut apparet evidentissime ex variis gradibus secundum quos in unaquaque linea praedictarum perfectionum, entia universi alia ab aliis superantur (B). Oportet igitur ut eius-

([39]) Nous disons bien pseudo-platonicien, et non platonicien. Voir les pages consacrées à PLATON par GILSON, dans son ouvrage *L'être et l'essence*, cit. supra, pag. 26 et suivantes.

modi perfectiones sint in rebus huius mundi ab aliqua causa efficiente quae sit supra mundum (C). Rursus, causa illa habet has perfectiones, vel in summo, quod de illis dari potest, vel in gradu augmentabili. Si primum, habemus intentum: exsistere scilicet aliquid quod sit maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens (D). Si secundum, propter paritatem rationis oportet progredi ulterius, et quia nequaquam dari potest processus in infinitum in causis efficientibus per se subordinatis, necesse est devenire ad aliquod ens quod sit inferioribus causa perfectionis essendi et aliarum similium, habeatque in summo possibili quidquid est de ratione entitatis, et bonitatis, et veritatis, et vitae; et hoc dicimus Deum (E). » (*op. cit.*, p. 69).

A. — Ce point de vue est celui de la seconde voie, qui est impliquée, bien entendu, dans la quatrième (les voies s'impliquant toutes les unes les autres), mais chacune des quatre voies fondamentales peut et doit garder son originalité. Ainsi, la formalité de cause exemplaire n'est-elle pas celle de cause efficiente.

B. — Cette mineure est parfaite.

C. — Cette conclusion en dit à la fois trop et trop peu. *Supra mundum,* qu'est-ce à dire? C'est trop, du point de vue de la philosophie cosmologique, rivée au monde sensible. Et c'est trop peu, de soi, du point de vue métaphysique, si ce n'est *pas déjà* Dieu.

D. — Soit.

E. — On peut appliquer ici ce qui a été dit, *ad duritiam cordis,* du point de vue pédagogique, de l'hypothèse de la régression à l'infini, mais à condition de laisser totalement de côté la quatrième voie, — à condition de bien souligner aussi que l'on est au troisième degré d'abstraction du savoir ontologique et que l'on y recherche la cause de l'être comme tel. Billot raisonne en fonction de la seconde voie.

* * *

« De tous les points où se fait sentir le manque d'une philosophie thomiste exposée pour elle-même et par Saint Thomas lui-même, il n'en est pas où le regret soit plus vif que le problème de l'existence de Dieu » (Gilson, *op. cit.*, p. 114).

De fait, c'est surtout lorsqu'il traite des attributs de Dieu, de la création et du gouvernement divin que Saint Thomas

nous donne le meilleur de sa pensée personnelle sur les preuves de l'existence de Dieu. Mais pour la solution de ce problème capital, il nous a bien, ainsi, livré l'essentiel. A nous de le chercher et de le trouver.

« *Catelli edunt de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum* » (*Mat.*, XV, 27). « *Colligite fragmenta ne pereant* » (*Io.*, VI, 12).

« *Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse* » (S. PIUS X, *Pascendi, vol. cit.*, p. 640).

Rome, 29 Janvier 1958.

P. Giuseppe Filograssi S. I.

LA MORTE DI MARIA SANTISSIMA NELLA COSTITUZIONE APOSTOLICA « MUNIFICENTISSIMUS DEUS »

A riguardo della morte di Maria si discute oggi la questione: E' realmente morta? o invece è stata, nell'assunzione, glorificata in anima e corpo, rimasti sempre e per sempre inseparabilmente uniti? Una seconda questione, anch'essa viva, verte sull'atteggiamento della « Munificentissimus Deus ». Il Sommo Pontefice nell'altissimo documento si pronunzia per la morte o per l'immortalità? o piuttosto prescinde dall'una e dall'altra e soltanto afferma che Maria vive in cielo gloriosa, con l'anima e col corpo insieme congiunti? In questa nostra trattazione, il primo problema è messo interamente da parte: ci occupiamo solo del secondo.

La precisa formola definitoria del dogma dell'assunzione, nella « Munificentissimus Deus », è preceduta da varie considerazioni, intese a dichiarare che la verità dell'assunzione è rivelata da Dio. In conseguenza, il problema proposto bisognerà studiarlo nella formola definitoria e in tutto ciò che la prepara e giustifica. Quanto alla formola, la maggioranza dei commentatori ritiene, come sembra, che essa prescinda dalla morte e dalla non-morte. Tuttavia alcuni sono di parere contrario e pensano che la morte sia stata, quantunque solo implicitamente, definita, mentre altri vogliono che solo l'immortalità si concilii col tenore della formola. Se poi si guarda alle parti che la precedono, alcuni sostengono che vi si affermi la

morte, altri invece non vi vedono insegnata né la morte né l'immortalità.

Di fronte a tanta varietà di opinioni, gravi ragioni impongono questa conclusione come certa: il supremo Magistero, tanto nella formola che nelle precedenti considerazioni, ha in vista solo e sempre la gloria celeste di Maria in anima e corpo, prescinde dalla morte e dall'immortalità (1).

L'argomento di cui qui si discute è grave, perché tocca la retta interpretazione di un documento, tra i più alti che possano emanare dal Romano Pontefice. E' quindi bene speso ogni serio tentativo di arrivare a una interpretazione soddisfacente, che dovrebbe essere accolta senz'altro.

Per risolvere il problema, è necessario innanzi tutto l'esame accurato della « Munificentissimus Deus ». Gioverà molto, tuttavia, premettere uno studio sulla maniera con cui il Santo Padre, al di fuori della Costituzione, tanto prima che dopo la definizione del 1° novembre 1950, si è espresso circa l'assunzione di Maria. Ora, ecco il risultato di tale ricerca preliminare: Pio XII non ha mai — assolutamente mai — fatto menzione né di morte né di immortalità. Tutti i testi sono stati diligentemente raccolti da D. Bertetto (2): qui si citano solo

---

(1) Segue la via giusta il P. J.A. de Aldama in un nitido e preciso articolo pubblicato nel 1951, quando — a pochi mesi di distanza dalla proclamazione del dogma — già erano apparse differenti interpretazioni. Cf. *Boletín asuncionista. Los primeros comentarios de la Bula « Munificentissimus Deus »*, in *Estudios Eclesiásticos*, 25 (1951), 375 - 406.

(2) *Il magistero mariano di Pio XII*. Edizione italiana di tutti i documenti mariani di Sua Santità Pio XII, con introduzione, sintesi dottrinale e indici. Roma, Edizioni Paoline, 1956, pp. 744 - 760: « In tutti i suoi documenti assunzionistici — conclude il Bertetto (p. 760) — Pio XII non si pronunzia mai personalmente sulla morte della Vergine. Come nella formola della definizione dogmatica, così in tutti gli altri suoi discorsi, radiomessaggi e documenti scritti, in cui tratta la dottrina dell'Assunzione, il Pastore Angelico non afferma mai d sua autorità che la Vergine sia morta, e neppure che sia stata assunta alla gloria senza passare attraverso la morte ossia che sia stata immortale. Il Papa *prescinde* (il corsivo è dell'autore) da tale questione e non si pronunzia direttamente nè pro nè contro. Non si può addurre la Sua testimonianza personale, per decidere in merito al fatto della morte, perchè Pio XII si astiene deliberatamente dal pronunciarvisi ».

quelli che aggiungono qualche parola sul contenuto del dogma. Si abbia presente per i necessari confronti la formola definitoria:

> « Definimus divinitus revelatum dogma esse: *Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad coelestem gloriam assumptam* ».

1. — Nella conclusione dell'enciclica « Mystici Corporis » sulle relazioni tra Maria e il Corpo mistico di Cristo:

> « La stessa Santissima Genitrice di tutte le membra di Cristo, al cui Cuore Immacolato abbiamo con fiducia consacrato tutti gli uomini, *e che ora in cielo,* regnando insieme col suo Fglio, *risplende nella gloria del corpo e dell'anima,* si adoperi con insistenza ad ottenere da Lui che, dall'eccelso Capo, scendano senza interruzione su tutte le membra del mistico Corpo rivi di abbondantissime grazie » (3).

2. — L'enciclica « Deiparae Virginis » (1° maggio 1946), in cui si invitano i vescovi della Chiesa cattolica a dare il loro parere circa l'assunzione da definire come dogma di fede:

> « In particolare desideriamo ardentemente di sapere se voi, Venerabili Fratelli, nella vostra dottrina e prudenza, riteniate che si possa proporre e definire come domma di fede l'assunzione corporea della beatissima Vergine, e se ciò sia desiderato anche dal vostro clero e dal vostro popolo » (4).

3. — Radiomessaggio del 7 dicembre 1947 per il Congresso Internazionale delle Congregazioni Mariane a Barcellona:

---

(3) A.A.S., 35 (1943), 248: « Ipsa igitur, omnium membrorum Christi sanctissima Genitrix, cuius Cordi Immaculato omnes homines fidenter consecravimus, et quae nunc in caelo corporis animique gloria renidet, unaque simul cum Filio suo regnat, ab eo efflagitando contendat, ut uberrimi gratiarum rivuli ab excelso Capite in omnia mystici Corporis membra haud intermisso ordine deriventur ... ».

(4) A.A.S., 42 (1950), 783: « ... praesertim autem nosse quam maxime cupimus, an vos, Venerabiles Fratres, pro eximia vestra sapientia et prudentia, censeatis Assumptionem corpoream Beatissimae Virginis tamquam dogma fidei proponi ac definiri posse, et an id cum clero et populo vestro exoptetis ».

il Papa si compiace del loro postulato in favore della definizione dogmatica dell'Assunzione e conclude:

> « Alla vostra Madre Immacolata, che regna gloriosa in corpo ed anima nel Cielo, Noi domandiamo che per Sua intercessione... » (5).

4. — Allocuzione tenuta nel Concistoro semipubblico il giorno 30 ottobre 1950, antivigilia della definizione dogmatica:

> « Abbiamo il proposito di sancire e di definire quanto fin dai giorni più lontani la Chiesa piamente crede e onora, quello che attraverso i secoli i santi Padri, i Dottori e i Teologi hanno elaborato portandolo a più chiara luce, e che è stato sollecitato dovunque e invocato con innumerevoli documenti dai fedeli d'ogni ceto: vale a dire che Maria, la Vergine Madre di Dio, è stata assunta alla gloria celeste con l'anima e con il corpo » (6).

5. — Immediatamente prima della definizione (1° novembre 1950), il Cardinale Sotto-Decano, a nome del Sacro Collegio dei Cardinali, dei Vescovi e di tutti i fedeli domanda che da Sua Santità

> « Pronuntietur ac definiatur Deiparam Virginem Mariam, post terrestre hoc exilium, anima corporeque fuisse in Caelum evectam ».

Il Papa risponde:

> « Non sine Aeterni Numinis consilio sollemnis haec hora advenit. Quod iam diu Catholica Ecclesia communibus exoptat votis vehementerque praestolatur, quod dignitas ipsa

---

(5) A.A.S., 39 (1947), 247 - 250. La formola corrisponde a quella della « Mystici Corporis »: risplende (Maria) nella gloria del corpo e dell'anima.

(6) A.A.S., 42 (1950), 774: « ...corpoream eius in Caelum Assumptionem, Divino aspirante faventeque Numine, sollemniter pronuntiaturi ac decreturi samus.

Quod inde a remotis temporibus pie ab Ecclesia creditur ac colitur, quod, per saeculorum decursum, Sanctorum Patrum, Doctorum ac Theologorum opera, in clariore cotidie luce positum est, quod denique ex omni terrarum orbis parte et a cuiusvis ordinis viris, paene innumeris datis litteris, efflagitatum fuit, id Nos

magnae Dei Matris postulat, *ut ea nempe animato corpore una cum Filio suo in caelesti beatitate triumphet*, id iam in eo est ut rite a Nobis pronuntietur ac definiatur » (7).

Nella formola adoperata dal Papa, senza dubbio equivalente a quella del Cardinale, si omette l'inciso « post terrestre hoc exsilium »; solo si parla del trionfo di Maria; omesse anche le parole: « assumpta » o « evecta » o « recepta in coelis ».

6. — Subito dopo la definizione, il Papa tiene una commossa allocuzione e recita una fervida preghiera alla Vergine Maria. L'Assunzione di Maria viene descritta in diversi modi, ma non si fa mai nessun accenno alla morte.

« Commossi per la proclamazione, come dogma di fede, dell'assunzione della Beatissima Vergine in anima e in corpo in cielo... »

« ... si apre un lembo luminoso di cielo, sfavillante di candore, di speranza, di vita beata, ove siede Regina e Madre, accanto al Sole della giustizia, Maria ».

« ... l'umile ed ignorata fanciulla di Nazareth, ora gloriosa nei cieli, aprirà visioni più alte... »

« O Vergine Immacolata, Madre di Dio e degli uomini, noi crediamo con tutto il fervore della nostra fede nella vostra assunzione trinfale in anima e in corpo al cielo, ove siete acclamata Regina da tutti i cori degli Angeli e da tutte le schiere dei Santi... »

« Noi crediamo infine che nella gloria, ove voi regnate, vestita di sole e coronata di stelle, voi siete, dopo Gesù, la gioia e la letizia di tutti gli Angeli e di tutti i Santi; e noi, da questa terra, ove passiamo pellegrini, confortati dalla fede nella futura risurrezione, guardiamo verso di voi... » (8).

---

auctoritate illa, quam Divinus Redemptor Apostolorum Principi eiusque successoribus commisit, in animo habemus rite sancire ac decernere: hoc est Deiparam Virginem Mariam fuisse anima et corpore ad caelestem gloriam evectam ».

E' omesso l'inciso della formola definitoria: *expleto terrestris vitae cursu*: in luogo di *assumptam* si ha *evectam*.

(7) A.A.S., *ibid.*, 778 - 779.

(8) A.A.S., *ibid.*, 772 - 782.

7. — Nel Discorso ai cardinali, agli arcivescovi, ai vescovi e agli altri Ordinari adunati a Roma (2 novembre 1950), il Papa dice di avere definito

> « Fidei veritatem esse caelitus lapsam Deiparam Virginem augustam ab origine labis nesciam in supernas sedes anima et corpore fuisse assumptam » (9).

Anche qui nessuna menzione dell'inciso « expleto terrestris vitae cursu ».

8. — La nuova Messa in onore della Madonna Assunta, preparata dalla Sacra Congregazione dei Riti e approvata dal Santo Padre, espressamente e intenzionalmente evita ogni accenno alla morte e omette perciò la Secreta dell'antica Messa (Subveniat Domine plebi tuae etc.).

9. — Si eleva a Basilica minore la cattedrale di Urbino:

> « Per oracolo certo abbiamo recentemente definito che la Beata Vergine Maria è in cielo con l'anima e col corpo » (10).

10. — Enciclica « Ingruentium malorum » sul Rosario Mariano (15 settembre 1951):

> « Nello scorso anno solennemente definimmo che la Vergine Maria è stata assunta in cielo, in anima e corpo » (11).

11. — Radiomessaggio per il I Congresso Nazionale Mariano del Cile:

> « ... nel terzo tema si è trattato di quella che è come il coronamento, lo scopo e la conclusione di tutte queste glorie di Maria, ossia della sua gloriosa Assunzione; poiché — ripetendo le Nostre stesse parole — « l'augusta Madre di Dio, unita in modo arcano a Gesù Cristo da tutta l'eternità con un identico decreto di predestinazione, Immacolata nella sua conce-

(9) A.A.S., *ibid.*, 784.
(10) A.A.S., 43 (1951), 456-457.
(11) A.A.S., 43 (1951), 663.

zione, Vergine senza alcuna macchia nella sua divina maternità, compagna generosa del divino Redentore... in fine, come supremo coronamento dei suoi privilegi, fu preservata dalla corruzione del sepolcro e... *innalzata in anima e corpo alla gloria celeste* » ([12]).

12. — Lettera Apostolica in cui si decreta il titolo di Basilica minore al Santuario di Crea (diocesi di Casale), dedicata all'Assunta:

« Dopo che, poi, non molto tempo fa, tra l'esultanza dell'orbe cattolico, Noi con certa sentenza abbiamo definito come domma che *l'Alma Madre di Dio fu assunta alla celeste gloria col corpo e con l'anima,* questo tempio diventò molto più insigne a lode e merito di tal fatto... » ([03]).

13. — Lettera Apostolica in cui si dichiara la Vergine Assunta patrona principale della diocesi di Zipaquirá nella Colombia:

« Da quando come Supremo Maestro della Chiesa Cattolica dichiarammo come verità certa che l'Alma Madre di Dio *fu assunta ala gloria celeste in anima e corpo,* tale divozione si è felicemente accresciuta e propagata » ([14]).

14. — Avviso Sacro, con cui, il 22 ottobre 1950, il Card. Francesco Marchetti Selvaggiani, Vicario Generale di Sua Santità e Segretario del Sant'Offizio, annunciava ai fedeli di Roma l'imminente definizione dgmatica. Il documento non emana immediatamente dal Sommo Pontefice, ma ne rispecchia senza dubbio il pensiero.

« Nel prossimo 1° novembre, festa di tutti i Santi, il Romano Pontefice proclamerà il dogma dell'Assunzione della Beata Vergine Maria in Cielo. Pio XII, Vicario di Gesù Cristo, esercitando l'altissimo ufficio di Pastore e Dottore di tutti i

([12]) A.A.S., *ibid.* 645 - 649.
([13]) A.A.S., 44 (1952), 179 - 180.
([14]) A.A.S., 45 (1953), 451 - 452.

> cristiani, in forza della suprema sua autorità apostolica, con l'assistenza dello Spirito Santo definirà infallibilmente che la verità dell'Assunzione di Maria è da Dio rivelata e perciò dev'essere da tutti i cristiani fermamente creduta e professata. Quando diciamo Assunzione di Maria, noi intendiamo che la Madre di Dio, compiuto il pellegrinaggio terrestre, per i meriti di Gesù Cristo vive in cielo gloriosa coll'anima e col corpo. Quell'anima che fu preservata dalla colpa di origine, da Dio santificata e ricolma di grazie e di doni sublimissimi, quali si convenivano alla ineffabile dignità di Madre di Dio: quel corpo purissimo e verginale, da cui il Verbo di Dio, la seconda Persona della Santissima Trinità, assunse la propria carne, unita ipostaticamente alla Divinità. La glorificazione del corpo, che per le anime giuste avrà luogo alla fine dei tempi, è già avvenuta per la Madre di Dio con singolare privilegio, attestato dalla fede universale della Chiesa ora e nelle età passate. Privilegio che mirabilmente si accorda con le altre prerogative mariane: con la sua Concezione Immacolata, con la Verginità perpetua inviolabile, soprattutto con la sua Maternità divina, che l'ha associata intimamente alla persona e all'opera redentrice di Gesù Cristo. Come Cristo Gesù vive nella gloria celeste in anima e corpo, così anche per Gesù e con Gesù la sua Madre benedetta. Quando alla Madonna rivolgiamo le nostre lodi e le nostre suppliche, non ci indirizziamo semplicemente ad un'anima, disgiunta dal corpo, ma alla intera persona, anima e corpo di Colei, che tutte le generazioni chiamano Beata » ([15]).

Questo Avviso Sacro aveva lo scopo di istruire i fedeli di Roma sul contenuto del dogma, prossimo a definirsi. Eppure, deliberatamente si omette ogni accenno alla morte di Maria. Si aggiunge alla formola definitoria della « Munificentissimus » l'inciso: per i meriti di Gesù Cristo. E invece di usare il giro di frase: assunta in corpo e anima alla gloria celeste, si adopera l'espressione: Maria vive in cielo gloriosa con l'anima e col corpo.

Nei testi sopra citati, la morte non è mai nominata; e possiamo affermare con sicurezza che l'omissione risponde a

---

([15]) *Bollettino del Clero Romano*, 31 (1950), 250 - 251.

un disegno preciso: l'ipotesi che l'omissione sia avvenuta per caso è semplicemente irreale. La formola definitoria è equivalente ad altre formole, in cui si omette l'inciso: expleto terrestris vitae cursu, né apparisce la parola: assumpta. La parte essenziale della definizione è questa: la Vergine vive ora in anima e corpo nella beatitudine celeste, secondo la formola adoperata dal Papa (vedi sopra p. 343): *animato corpore in coelesti beatitate trimphet* ([16]).

Si dimostra che l'Assunzione è verità da Dio rivelata

Passiamo ad esaminare la « Munificentissimus Deus » nelle parti che precedono la definizione ([17]). Il processo seguito per dimostrare che l'Assunzione è verità rivelata da Dio costituisce il punto di partenza per l'esatta interpretazione del documento: ha quindi una importanza unica nella nostra trattazione.

1. — Con Lettera Enciclica (1° maggio 1946) il Santo Padre direttamente e in forma ufficiale chiedeva ai vescovi del mondo cattolico che rispondessero a un doppio quesito: se ritenevano che l'Assunzione corporea della Santissima Vergine si potesse proporre come dogma di fede; e se con il loro clero e con il loro popolo lo desiderassero. All'una e all'altra questione, i vescovi, posti dallo Spirito Santo a reggere la Chiesa di Dio, dettero risposta quasi unanimente affermativa.

([16]) Quanto ai nuovi inni per l'ufficio dell'Assunzione, l'Autore, innografo della Sacra Congregazione dei Riti, attesta che ha voluto prescindere « secondo il pensiero del Santo Padre dalla morte, nè affermarla nè negarla ». Nell'inno dei primi Vespri le parole: Merces piaclo debita, devicta mors te deserit, dicono solamente che la morte è pena del peccato e che « doveva allontanarsi da Colei che è l'Immacolata ». Allontanarsi o con la risurrezione anticipata o senza morte. Nell'inno a Matutino si legge: « Arca non putri fabricata ligno manna tu servas, fluit unde virtus, Ipsa qua surgent animata rursus ossa sepulcris ». « In queste parole si vuole indicare il motivo dell'immortalità di Maria (con o senza morte), e cioè l'aver portato nel seno Colui per il quale tutti saranno immortali ». « Certo — aggiunge l'innografo — io volli prescindere dalla morte e solo forzando le parole, mi si farebbe dire che io negli inni l'abbia affermata ». Nel secondo Notturno si sono prese le lezioni di S. Giovanni Damasceno, ove è descritta la gloria di Maria, benchè si accenni alla morte. Così anche nella « Munificentissimus », si citano testi che menzionano la morte, benchè non questa sia affatto insegnata nel documento.

([17]) Le citazioni della Costituzione Apostolica si faranno indicando in parentesi le pagine relative degli *Acta Apostolicae Sedis*, 42 (1950), 753-771.

2. — « Haec singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio qui Dei Matris autumant in Caelum Assumptionem ut fidei dogma definiri posse, cum concordem Nobis praebeat ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem — quam idem Magisterium sustinet ac dirigit — idcirco per semetipsam ac ratione omnino certa ab omnibus erroribus immuni manifestat eiusmodi privilegium veritatem esse a Deo revelatam in eoque contentam divino deposito, quod Christus tradidit Sponsae suae fideliter custodiendum et infallibiliter declarandum » (p. 756).

Il valore del consenso consiste in ciò che i vescovi sono concordi nel ritenere la stessa dottrina e che i fedeli, sostenuti e guidati dal Magistero, si accordano con essi nel professare l'identica fede. La concorde dottrina dei fedeli e dei vescovi importa che l'Assunzione è verità rivelata e contenuta nel deposito della rivelazione. Infatti *il consenso ha valore per se stesso in maniera del tutto certa, immune da ogni errore, infallibile... Per se stesso*: anche senza ricerche nei documenti della tradizione e della Sacra Scrittura. *Per sé stesso* è anche per ogni teologo prossima e universale norma di verità. *Per sé stesso* manifesta in modo certo e infallibile che si tratta di verità rivelata da Dio, e contenuta nel deposito della rivelazione.

3. — « Itaque ex ordinarii Ecclesiae Magisterii universali consensu certum ac firmum sumitur argumentum, quo comprobatur corpoream Beatae Mariae Virginis in Caelum assumptionem... veritatem esse a Deo revelatam ideoque ab omnibus Ecclesiae filiis firmiter fideliterque credendam » (p. 457).

Da quanto precede si dimostra con certezza che la verità dell'Assunzione appartiene alla fede cattolica, perché affermata dal Magistero ordinario della Chiesa, dai vescovi cioè non raccolti in Concilio ecumenico, ma sparsi su tutta la faccia della terra; affermata con saldo ed universale consenso, in modo che precisamente si verifichi la dottrina del Concilio Vaticano: che debbono essere credute per fede divina e cattolica tutte quelle verità che sono contenute nella parola di Dio scritta o trasmessa oralmente e che la Chiesa o con solenne giudizio, o col suo ordinario e universale magistero, propone a credere come rivelata da Dio ([18]).

([18]) Intorno al consenso e alla sua forza probativa, il Santo Padre così si esprime nel Concistoro semipubblico del 30 ottobre 1950: « Postquam vero undique terrarum

4. — Si delimita l'oggetto preciso del consenso universale e quindi della fede con cui tutti i figli della Chiesa devono accogliere la verità dell'Assunzione come rivelata: si determina cioè quale senso abbia la parola « Assunzione » nel caso particolare di cui qui si tratta.

> « Quamquidem (corpoream Beatae Virginis in Caelum Assumptionem), quoad caelestem ipsam « glorificationem » virginalis corporis almae Dei Matris, nulla humanae mentis facultas naturalibus suis viribus cognoscere poterat » (p. 757).

Queste ultime parole sono decisive per l'interpretazione della « Munificentissimus ».

L'Assunzione comprende la glorificazione del corpo verginale di Maria, in quanto *nessuna facoltà della umana mente può conoscerla con le sue forze naturali e quindi può affermarsi soltanto in forza della rivelazione divina.* Furono i vescovi interrogati dal Papa e su questo punto si manifestò unanime il loro consenso. La deduzione quindi che l'Assunzione è verità rivelata e si può definire come dogma di fede riguarda questo punto: la glorificazione; né riguarda la morte di Maria, la quale non è conoscibile solo per rivelazione. Rimane quindi fuori dell'ambito delle verità di fede dell'Assunzione, come qui viene presentata, in quanto cioè si limita ad affermare la glorificazione e prescinde dalla morte. Così anche si fa astrazione dall'immortalità: nessuno infatti pensa che, quando il Papa domandò il parere dei vescovi e questi dettero il loro consenso, volessero includervi l'affermazione dell'immortalità. E' chiaro dunque che l'Assunzione, quale qui si propone, racchiude solo la glorificazione, nè più nè meno. Dal non prestare sufficiente attenzione a questo punto sono nate le false interpretazioni della « Munificentissimus Deus » ([19]).

---

prope unanimo ac mirabili quodam concentu sacrorum Pastores ac christiani populi voces ad Nos pervenerunt, quae eamdem fidem profitebantur idemque, utpote rem omnibus optatissimam, postulabant, nihil cunctandum esse putavimus; atque adeo ad sollemnem huius dogmatis definitionem deveniendum statuimus. Si enim catholica Ecclesia universa neque fallere, neque falli potest, cum divinus ipse eius Conditor, qui veritas est (cf. Ioan., 14, 6) apostolis edixerit: « Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi » (Matth., 28, 20) inde consequitur hanc veritatem, quam sacri Antistites eorumque populi firmissima mente credunt, divinitus esse revelatam, ac suprema auctoritate Nostra definiri posse » A.A.S., *ibid.*, p. 775.

([19]) Il P. de Aldama osserva molto a proposito: « Nel caso della morte non abbiamo una prova *autentica* (il corsivo è dell'autore) dell'unanimità tra i fedeli e i pastori in un momento dato della storia. La consulta ufficiale fatta dal Papa ai vescovi dell'orbe aveva evitato questo punto accuratamente. Però soprattutto crediamo che nella concezione della Bolla c'è un aspetto essenziale che manca nella

Abbiamo così dimostrato che l'Assunzione — cioè la glorificazione della Vergine in corpo e anima — è verità di fede divino-cattolica. In tutto quello che segue, la « Munificentissimus », alla luce di questa verità di fede, indica come essa si sia manifestata nei secoli passati e in brevi parole racchiude sinteticamente tutto il processo espositivo.

> « Communis huius fidei Ecclesiae varia inde a remotis temporibus per saeculorum decursum manifestantur testimonia, indicia atque vestigia; eademque fides luculentiore in dies lumine panditur » (p. 757).

Testimonianze, indizi, vestigi

La *comune fede,* la *stessa fede* della Chiesa è quella che risulta dal « consenso universale del Magistero ordinario della Chiesa » e riguarda unicamente la glorificazione del corpo verginale di Maria. Dell'assunzione così intesa si hanno fin dagli antichi tempi nel decorso dei secoli testimonianze, indizi e vestigi; sicché di giorno in giorno si andò manifestando sempre più chiaramente con sviluppo omogeneo. Non siamo fuori dell'ambito dell'Assunzione, in quanto dice glorificazione corporea. In tutto il processo susseguente la Costituzione mostra in particolare come la glorificazione corporea si riscontri presso i Pastori e i fedeli (pp. 757-758), nella liturgia (pp. 758-760), presso i teologi antichi e moderni (pp. 762-767).

Sul consenso unanime dell'universale magistero ordinario e sulla *eadem et communis fides* di oggi e dei secoli passati, si sono date interpretazioni poco esatte, che influiscono sulla esegesi della « Munificentissimus ». Sembra perciò necessaria qualche dilucidazione, dato che quel consenso è l'argomento validissimo, se non proprio l'unico, per dimostrare che la verità dell'Assunzione è rivelata. Supposto il consenso, è certo che *una eademque fides* si è nel corso dei secoli con

---

credenza cristiana sopra la morte di Maria. Nel processo seguito dalla Bolla, ci sembra di capitale interesse la considerazione che la verità della glorificazione corporale della Vergine non si è potuta conoscere che per rivelazione. Di qui si conchiude, senz'altro, che il consenso unanime dei fedeli e dei Patori mena non solo alla certezza della detta rivelazione, ma anche al suo carattere rivelato » (*Art. cit.,* p. 386).

Il P. Lennerz, per ciò che tocca la morte, nota che gli Apostoli senza nessuna rivelazione divina poterono conoscere che la Beata Vergine era morta, alla stessa maniera con cui quelli che seppellirono Cristo, non conobbero la morte per rivelazione divina, ma « videro » che era morto. La verità della morte della Beata Vergine non è della stessa indole che la verità dell'assunzione. Questa si può conoscere solo per rivelazione, ma la morte senza rivelazione potè conoscersi facilmente (*De Beata Virgine,* Romae, 1957, p. 125). Il P. Lennerz ammette la morte di Maria, come il P. de Aldama.

progresso omogeneo manifestata sempre più chiaramente. Questo consenso è assolutamente unico nel suo genere e non paragonabile con altri consensi, ricordati nella Costituzione, che ebbero luogo in passato: consenso dei fedeli e dei Pastori, nelle varie fasi del progresso dogmatico; consenso della liturgia orientale e occidentale; consenso dei Padri e dei teologi; consenso della Chiesa dei loro tempi cui, con molti altri, si appellarono S. Pietro Canisio e Francesco Suarez (pp. 757-767).

Il consenso attuale del Magistero ordinario differisce profondamente da quelli che lo hanno preceduto, non certo per il suo contenuto (la glorificazione di Maria in corpo e anima), ma per le modalità e circostanze singolarissime, nelle quali si è manifestato. Solo a riguardo del consenso attuale è direttamente e ufficialmente intervenuta la Santa Sede, col proposito di conoscere con esattezza che cosa il magistero e la Chiesa cattolica ritenessero come verità da credersi nella dottrina dell'Assunzione. Solo per il consenso attuale una Commissione di teologi, creata dal Papa, esaminò le testimonianze, gli indizi, i vestigi della fede comune. Solo per l'attuale consenso i vescovi, interrogati ufficialmente, dettero parere quasi unanime. Dopo tutto ciò « non credemmo — conchiuse il Papa — di tardare più oltre; e per questo stabilimmo di venire alla solenne definizione di questo domma » ([20]). Ciò importa che il consenso attuale si colloca al termine del progresso dogmatico, ed è la ragione decisiva della definizione pontificia. Invece gli altri consensi avvennero durante il periodo di evoluzione del dogma, per quanto ne rappresentino, specie quello su cui si fondarono il Canisio e il Suarez, una manifestazione importante. Infine solo nell'attuale consenso si è distinta nettamente la morte dalla glorificazione della Vergine. Questa — e non la morte — la Costituzione ha costantemente presente e mette in luce nei documenti che cita dei secoli passati fino a noi.

Nella Costituzione si adopera l'espressione *fides eadem, fides communis* tanto per il nostro tempo, quanto per i secoli passati, quando si ebbero indizi, vestigi, testimonianze del dogma posteriormente definito. *Eadem fides*, senza dubbio: prima implicitamente, poi esplicitamente; prima con le incertezze e divergenze proprie del periodo evolutivo, ora con la incrollabile certezza della esplicita fede divino-cattolica. E' questo del resto il consueto linguaggio usato dalla Chiesa. Per essa la fede implicita in via di progresso è identica a quella oggi

---

([20]) Allocuzione nel Concistoro semipubblico, 30 ottobre 1950, A.A.S., 42 (1950), 775.

professata, persuasa com'è che non proclama una nuova verità, ma con l'assistenza dello Spirito Santo trasmette la verità rivelata, senza contaminazioni, senza aggiunte, senza diminuzioni.

1) Della *communis fides* — segnalata nella Costituzione — la prima manifestazione è il consenso dei fedeli e dei Pastori, in varia maniera verificatasi nel lungo decorso dei secoli con testimonianze, indizi e vestigi. Fede comune, che ha per oggetto la gloria celeste di maria ([21]). La Costituzione distingue tre stadi. Guidati e istruiti dai Pastori, i fedeli impararono dalla Scrittura — e questo il primo passo — che la Vergine menò una vita di pene e di angustie, fino alla spada di dolore che le trapassò il cuore ai piedi della croce. In egual maniera non fu loro difficile — e questo è il secondo passo — ammettere che la Vergine morisse, come il suo Figlio unigenito. Il che tuttavia non impedì di credere e professare che il suo corpo non fu preda della corruzione, riducendosi in putredine e in cenere. Anzi — è il terzo punto — illustrati dalla grazia divina e spinti dall'amore verso Maria, i fedeli contemplarono in luce sempre più chiara l'armonia meravigliosa dei privilegi da Dio a Lei compartiti.

Del testo che stiamo esaminando si servono alcuni interpreti, per dedurne che il Papa faccia la morte oggetto del suo insegnamento. Certo, che i fedeli ammisero la morte di Maria, è un dato storico riconosciuto dal Pontefice; ma senza né affermare né rigettare la morte per proprio conto. Il nostro testo non fa che segnalare le fasi progressive della fede comune, di cui si parla immediatamente prima: fede che comprende la glorificazione, ma non la morte ([22]).

([21]) « Siquidem christifideles, suorum Pastorum institutione ac ductu, a Sacris Litteris didicere Virginem Mariam, per terrestrem suam peregrinationem, vitam egisse sollicitudinibus, angustiis, doloribus, affectam; ac praeterea id evenisse, quod sanctissimus senex Simeon cecinerat, acutissimum nempe gladium cor eius transverberasse ad Divini sui Nati crucem nostrique Redemptoris. Parique modo haud difficile iisdem fuit assentiri magnam etiam Dei Matrem, quemadmodum iam Unigenam suum, ex hac vita decessisse. Hoc tamen minime prohibuit quominus palam crederent ac profiterentur sacrum eius corpus sepulcri corruptioni obnoxium fuisse numquam, numquam augustum illud Divini Verbi tabernaculum in tabem, in cinerem resolutum fuisse. Quin immo, divina collustrati gratia pietateque erga eam permoti, quae Dei Parens est suavissimaque Mater nostra, clariore cotidie luce mirabilem illam privilegiorum concordiam ac cohaerentiam contemplati sunt, quae Providentissimus Deus almae huis Redemptoris nostri sociae impertiit, et quae talem attingere celsissimum verticem, qualem praeter ipsam nemo a Deo creatus, excepta humana Iesu Christi natura, assecutus est umquam » (pp. 757 - 758).

([22]) « Il soggetto immediato di quella persuasione non è il Papa, è il popolo cristiano. Il Papa constata un fatto, non esprime il suo parere... La fede di cui qui si tratta (hanc eandem fidem ... haec fides) non è costituita da tutti gli ele-

2) Nuova manifestazione della *fede comune* sono, secondo la Costituzione, le opere di pietà verso Maria Assunta, i templi dedicati in onore di Maria accolta in cielo (in coelo receptae), le sacre immagini proposte nelle chiese alla venerazione dei fedeli, che mettono sott'occhio questo singolare trionfo della Vergine. Città, diocesi e regioni affidate alla tutela della Vergine Madre di Dio, elevata al cielo (ad Coelum evectae); Istituti religiosi che prendono il nome da questo privilegio; nel Rosario Mariano si commemora tra i misteri gloriosi l'Assunzione di Maria (p. 758). Benché poi nelle immagini esposte al culto spesso sia rappresentata la morte di Maria, qui si rileva soltanto che pongono sotto gli occhi il Suo singolare trionfo, mentre delle morte non si fa parola.

3) La *fede dei fedeli e dei Pastori* — sempre la stessa e con lo stesso oggetto — in modo più splendido e universale si manifesta nella liturgia (universaliore autem ac splendidiore modo haec sacrorum Pastorum ac christifidelium fides tum manifestatur etc., p. 758). Il valore esimio della liturgia sta in ciò che i Padri e Dottori da essa attinsero luce; e alla loro volta contribuirono al progresso della dottrina, sempre meglio dichiarando ciò che i libri liturgici avevano solo fugacemente accennato; e cioè che, oltre alla incorruzione del corpo esamine di Maria, oggetto della festa era la sua glorificazione ([23]). Qui si descrive l'atteggiamento assunto dai Padri e Dottori nel commentare la Liturgia; però si ha cura di rilevare che con la incorruzione essi insegnarono la glorificazione celeste della Vergine. Si evita la parola « risurrezione », che sarebbe la più adatta, se si prendesse posizione in favore della morte di Maria.

E' certo che la « Munificentissimus », nel commentare le espressioni liturgiche, mette sempre in luce non la morte, ma la glorificazione della Vergine.

---

menti che i fedeli hanno ammesso intorno al termine della vita terrena di Maria, ma soltanto la verità concreta della glorificazione celeste... Per far vedere la realtà di questa glorificazione, si propone il sentire del popolo cristiano circa la morte di Maria, alla stessa maniera come in appresso si propongono i testi degli scrittori cristiani e le ragioni da essi allegate. La continuità della fede che il Papa afferma si riferisce solamente alla glorificazione del corpo di Maria » DE ALDAMA, *art. cit.*, pp. 381-382.

([23]) « ... id praesertim in clariore collocantes luce, quod liturgici libri saepenumero presse breviterque attigerant: hoc nempe festo non solummodo Beatae Virginis Mariae nullam habitam esse exanimis corporis corruptionem commemorari, sed eius etiam ex morte deportatum triumphum, eiusque caelestem « glorificationem », ad Unigenae sui exemplum Iesu Christi » (p. 760).

« Nei libri liturgici, che portano la festa sia della *Dormizione* sia dell'*Assunzione* della Vergine Maria, si hanno espressioni in qualche modo concordanti nel dire che quando la Vergine Madre di Dio passò da questo esilio, al suo sacro corpo, per disposizione della Divina Provvidenza, accaddero cose consentanee alla sua dignità di Madre del Verbo Incarnato e agli altri privilegi a Lei elargiti » (pp. 758-759).

Il *Sacramento Gallicano* « definisce questo privilegio inspiegabile mistero, tanto più ammirabile, quanto è più singolare tra gli uomini. E nella Liturgia bizantina viene ripetutamente collegata l'assunzione corporea non solo con la sua dignità di Madre di Dio, ma anche con altri suoi privilegi, specialmente con la maternità verginale » (p. 759).

« Il fatto poi che la Sede Apostolica, erede dell'ufficio affidato al Principe degli Apostoli di confermare nella fede i fratelli, con la sua autorità rese sempre più solenne questa festa, stimolò efficacemente i fedeli ad apprezzare sempre più la grandezza di questo mistero » (p. 759).

La festa dell'Assunzione fu collocata tra le più solenni dell'anno liturgico; diventò una delle quattro feste mariane per cui fu prescritta la Litania o Processione Stazionale. S. Leone IV, alla festa che già si celebrava sotto il titolo di Assunzione della Beata Genitrice, aggiunse nuova solennità prescrivendo la vigilia e l'ottava. La festa già anticamente era preceduta dall'obbligo del digiuno (pp. 759-760).

4) Egualmente nel dichiarare le testimonianze dei Padri e Dottori, la Costituzione insiste non sulla morte, ma sulla incorruzione del corpo e la glorificazione. S. Giovanni Damascenó, teste esimio della tradizione, vede l'Assunzione nella luce degli altri privilegi, predica l'incorruzione di Maria, l'abitazione nei divini tabernacoli e nei talami celesti. Maria nella gloria contempla il Figlio, glorioso alla destra del Padre e partecipa ai beni del Figlio e da ogni creatura è onorata quale Madre e Ancella di Dio. « Le espressioni di S. Giovanni Damasceno corrispondono fedelmente a quelle di altri affermanti la stessa dottrina »: l'incorruzione e l'assunzione al cielo le trovano consentanee alla divina maternità e alla speciale santità del corpo verginale di Maria (pp. 761-762).

A proposito dei teologi scolastici e degli oratori sacri non si mette in evidenza la morte; ma, come al solito, l'incorruzione e la glorificazione, in armonia con l'incomparabile dignità di Madre di Dio e con i doni che ne conseguono (p. 762). Teologi e oratori inoltre si ser-

vono con una certa libertà di testi di Scrittura, dell'Antico e del Nuovo Testamento, per illustrare la gloria della Madre di Dio (pp. 762-764). Vedono per esempio l'Assunta nella Donna dell'Apocalisse, coronata di stelle. L'assunzione è per essi il complemento della pienezza di grazia conferita a Maria, la benedetta tra le donne, la cui anima fu riunita al corpo, circonfuso di altissima gloria, come afferma Amedeo di Losanna (pp. 762-764). Tra i Dottori più antichi si fa menzione nella « Munificentissimus », di S. Antonio di Padova, S. Alberto Magno, S. Tommaso d'Aquino, S. Bonaventura e, nella tarda Scolastica, S. Bernardino da Siena. Tra i Dottori più recenti — come S. Roberto Bellarmino, S. Francesco di Sales, S. Alfonso M. de' Liguori — furono di uso comune i pareri sopra riferiti dei Santi Padri e dei Dottori più antichi. La Costituzione apporta le loro parole, sempre allo scopo di presentarli come testimoni in favore della glorificazione di Maria.

Con la testimonianza di S. Pietro Canisio, Dottore della Chiesa, e di Francesco Suarez, la « Munificentissimus » presenta un nuovo aspetto nel progresso del dogma. Appoggiati alla fede comune, essi con molti altri applicano una censura teologica alla sentenza contraria, chiamandola temeraria se non proprio eretica (pp. 766-767). Il Canisio professa non solo la glorificazione dell'anima, ma anche quella del corpo; del Suarez si cita il principio che i misteri della grazia operati in Maria vanno misurati non con le leggi ordinarie, ma con l'onnipotenza di Dio, purché siano convenienti in sé stessi e non si oppongano alla Scrittura (p. 767). Siamo sempre nell'ambito della glorificazione: della morte, nulla.

Il Canisio e il Suarez si appoggiavano sulla fede comune della Chiesa; ma ciò non significa che esplicitamente, a tempo loro, si ritenesse nella Chiesa con comune consenso l'Assunzione come verità di fede divino-cattolica. Si riconosce però che la verità si veniva gradatamente esplicitando. Le opinioni vigenti al tempo del Suarez e del Canisio si sogliono distinguere in varie classi. Alcuni autori rivendicavano per l'Assunzione la più alta nota teologica al di sotto della definizione infallibile. Altri davano la nota rispondente allo sviluppo attuale del dogma nella coscienza cristiana. Infine gli storici e i critici del secolo XVII ritornavano alle antiche posizioni agnostiche meno favorevoli all'Assunzione ([24]). Nel dibattito interviene infine il Card.

([24]) Cf. DILLENSCHNEIDER C., *Assomption corporelle de Marie dans la période post-tridentine*, in « Assomption de Marie », III, Bulletin de la Société Français d'Etudes Mariales, Paris, 1951, pp. 71 - 416. - C. BALIC, *Testimonia de Assumptione Beatae Mariae Virginis ex omnibus saeculis*, II, Romae, 1950.

Lambertini, il futuro papa Benedetto XIV (+ 1758); egli espresse il giudizio che né i testi di Scrittura soliti apportarsi in favore dell'Assunzione, né i documenti della tradizione sono sufficienti a farne un articolo di fede. E' però una pia opinione; e chi la rigettasse sarebbe empio e blasfermo ([25]). S. Alfonso M. de' Liguori (+ 1787) a sua volta conveniva che tutti i teologi sono d'accordo; e se qualcuno si opponesse non sfuggirebbe alla nota di temerarietà ([26]).

La parte espositiva della « Munificentissimus » si conchiude con l'appello alla Scrittura: la comune lotta di Gesù e di Maria, preannunziata nel Protoevangelo, si sarebbe conclusa con la pienissima vittoria sul peccato e sulla morte.

> « Per la qualcosa, come la gloriosa risurrezione di Cristo fu parte essenziale e il segno finale di questa vittoria, così anche per Maria la comune lotta si doveva concludere con la glorificazione del suo corpo » (p. 768).

Evidentemente per la Vergine si è voluto evitare il termine « risurrezione », e si è adoperato in sua vece il termine « glorificazione ». Per Cristo la morte è stata assorbita nella vittoria attraverso la risurrezione; per la Vergine attraverso la glorificazione.

Incorruzione del corpo di Maria

L'incorruzione — di cui si fa menzione in vari testi citati dalla « Munificentissimus » — è insegnata espressamente in altri testi dal Santo Padre. Esaminiamoli: tanto più che alcuni teologi ne deducono che, dunque, il Papa insegna la morte di

---

A proposito di quanto la Costituzione afferma intorno al Suarez, si è voluto impostare un argomento efficace in favore della morte di Maria. « Secondo la Bolla, la unanimità morale del magistero attuale della Chiesa è argomento sufficiente per la definizione... Orbene, questo magistero attuale non si deve apprezzare solamente con l'*Adesso* del secolo XX; vale anche per l'*Adesso,* al quale si riferiva il Suarez quando senza esitazione di nessun genere dice: « Nihilominus sine ulla dubitatione dicendum, B. Virginem mortem obilisse. Ita sentit hoc tempus universa Ecclesia » (Este magisterio actual [nell'originale in lettere maiuscole] no se ha da apreciar solamente por el Ahora [in lettere maiuscole] del siglo XX; vale también por el Ahora [lettere maiuscole] a que se refería el P. Suarez) ». *Estudios Marianos,* Madrid, 1955, p. 147.

Ci vuole coraggio per mettere alla pari i due consensi. Già sopra si è dimostrato che differiscono enormemente tra di loro.

([25]) Cf. C. Balic, *op. cit.,* p. 276.

([26]) *Ibid.*

Maria, supposto che, com'essi credono, senza morte non si dà incorruzione.

1) I due privilegi — Immacolata Concezione e Assunzione — sono strettamente congiunti tra loro (p. 754). Difatti Cristo con la sua morte ha vinto il peccato e la morte: e chi ha ricevuto il battesimo riporta, in virtù di Cristo, anch'egli vittoria sul peccato e sulla morte. Esiste però una legge generale per tutti i fedeli: e cioè che la piena vittoria sopra la morte non si ottenga che alla fine dei tempi. Quindi anche i corpi dei giusti si dissolvono dopo la morte e solo alla fine dei tempi si ricongiungeranno ciascuno con la propria anima gloriosa. Da questa legge è stata esente Maria. Essa vinse il peccato nell'immacolata concezione, ma non andò soggetta alla legge di rimanere nella corruzione del sepolcro, e la glorificazione del corpo non dovette aspettarla sino alla fine dei tempi (p. 754).

Si notino le differenze tra Maria e gli altri. Per gli altri dissoluzione del corpo dopo la morte: per Maria incorruzione, senza che si faccia menzione della morte. Per gli altri riunione del corpo alla propria anima gloriosa; per Maria nessuna riunione è menzionata, ma solo la glorificazione anticipata del corpo. Si evita di parlare di morte e non è quindi lecito dedurre che il Papa la insegni. Del resto l'incorruzione si può ottenere con o senza morte; anzi in questa ultima ipotesi è anche più evidente.

2) Pio XII di nuovo attribuisce l'incorruzione alla Vergine, quando la presenta strettamente congiunta col Figlio, tanto che non la si può pensare da Lui separata « se non con l'anima, almeno col corpo dopo questa vita terrena (post terrestrem hanc vitam) ».

> « Potendo però dare alla Madre tanto onore di preservarla immune dalla corruzione del sepolcro, si deve credere che realmente lo abbia fatto » (pp. 767-768).

Anche qui non si fa parola di morte, ma si adopera il giro di frase: post terrestrem hanc vitam: frase che equivale all'inciso della formola definitoria: expleto terrestris vitae cursu.

> 3) « Infine (Maria), come supremo coronamento dei suoi privilegi, fu preservata dalla corruzione del sepolcro, e vinta la morte, come già il Figlio suo, fu innalzata in corpo e anima alla suprema gloria del cielo, dove risplende Regina alla destra del medesimo Figlio suo, Re immortale dei secoli » ([27]).

Se si dovesse giudicare di questo testo, al di fuori del contesto della « Munificentissimus », ne risulterebbe che vi si insegna la morte di Maria, come morì il Figlio suo. Però — ed è stato notato più volte — immediatamente prima del nostro testo, mentre per Cristo si adopera la parola « risurrezio », per Maria invece torna il termine « glorificazione » (vedi sopra p. 356).

La « Munificentissimus » non lascia dubbio: l'incorruzione fa parte della gloria di Maria, dopo questa vita terrestre. E neppure lascia dubbio sulla natura dell'incorruzione. I corpi anche dei giusti si dissolvono dopo la morte (resolvuntur, p. 754); il corpo di Maria non fu soggetto a dissoluzione. La dissoluzione del corpo degli altri anche giusti consiste nella riduzione in putredine e cenere (in taben, in cinerem). S. Bellarmino e S. Alfonso M. de' Liguori dànno lo stesso concetto dell'incorruzione nei testi citati nella Costituzione (p. 766).

E' dunque certo che nella parte espositiva della « Munificentissimus », il supremo Magistero non sta né per la morte, né per l'immortalità: senza dubbio si sono accuratamente evitate quelle espressioni le quali — *nel contesto della Costi-*

([27]) « id tamen assecuta est, quasi supremam suorum privilegiorum coronam, ut a sepulcri corruptione servaretur immunis, utque, quemadmodum iam Filius suus, devicta morte, corpore et anima ad supernam Caeli floriam eveheretur ubi Regina refulgeret ad eiusdem sui Filii dexteram, immortalis saeculorum Regis » (p. 768-769).

tuzione — potessero interpretarsi quali affermazioni della morte. Nel contesto: giacché non si nega che alcune espressioni, in sé considerate e fuori del contesto, potrebbero interpretarsi, come se la morte fosse affermata da parte del Pontefice.

Anche altri teologi dànno della « Munificentissimus » la stessa interpretazione.

> « Ex eo autem quod neque in litteris encyclicis *Mystici corporis,* neque in litteris apostolicis *Munificentissimus Deus,* neque in formula definitionis, neque in nova missa assumptionis de morte Deiparae sermo fit, et quod in Bulla laudata testimonia traditionis [dei Padri, dei sacri oratori, dei teologi] non ad comprobandum ipsum factum mortis sed glorificationis corporis B. Virginis allata sunt, aliquis non absque fundamento posset coniectura assequi Papae Assumptionis propositum non esse mortem B. Virginis premere » ([28]).
>
> « Passata sotto silenzio nella formola di definizione, la morte di Maria è segnalata a più riprese nelle citazioni dei Padri, dei testi liturgici e dei teologi, inserite come considerandi nel documento pontificio. Mai però in nessun testo il Papa prende direttamente a suo conto questa affermazione della morte e della risurrezione » ([29]).
>
> « Il Papa [nella parte espositiva della "Munificentissimus"] riporta più volte la morte come oggetto di opinione dei Padri e dei teologi, senza farla propria » ([30]).
>
> « E' stato infatti rilevato da parecchi commentatori, e giustamente, che in tutti i luoghi della Bolla nei quali si fa menzione della morte di Maria SS., mai il Papa parla in sua propria persona, ma riferisce sempre parole o pensieri *di altri* » (il corsivo è dell'Autore) ([31]).
>
> « Le testimonianze degli Scrittori ecclesiastici, abbondantemente citati nel documento pontificio, fanno a più riprese

---

([28]) C. Balic, *De Constitutione Apostolica « Munificentissimus Deus »*, Romae, 1951, p. 17.

([29]) M. Jugie, *La définition du dogme de l'Assomption, extrait de l'Année Théologique,* 1951, p. 7.

([30]) P. Parente, *La giustificazione teologica della definizione dogmatica dell'Assunzione,* in *Euntes docete,* 4 (1951), 270.

([31]) G. M. Roschini, *La Madonna secondo la fede e la teologia,* III, Roma, 1953, p. 257.

> menzione espressa della morte. Nessuna allusione, al contrario, ad alcuni rari tentativi immortalisti. In quanto alla stessa Assunzione, la Bolla non cita allo stesso modo le opinioni divergenti. Dappertutto, essa si limita alle indicazioni positive, trascurando le opposizioni. Nondimeno la definizione ex cathedra s esprime con un ariserva caratteristica... Manifestatamente il Papa Pio XII non ha avuto l'intenzione di decidere la discussione secondaria sulla maniera con cui Maria ha lasciato questo mondo, per essere trasformata nella gloria celeste. Non si può dunque invocare l'autorità del magistero, nè per condannare, nè certo per favorire l'opinione immortalista » ([32]).

Nella sessione della Società Mariologica Spagnola del 1951, si discusse sulla morte di Maria Santissima nella « Munificentissimus ». Si arrivò a conclusioni alquanto diverse: cioè che la sentenza affermativa della morte è

> « la unica conforme alla Bolla, insegnata dal magistero ordinario della Chiesa, e per conseguenza definibile, quantunque non definita ».

Sostennero alcuni che la morte fosse stata definita implicitamente, ma il loro parere fu generalmente respinto ([33]).

I teologi sono liberi di difendere che la morte è insegnata dall'ordinario Magistero della Chiesa, che è definibile, anzi che si deve credere per fede, purché non si appoggino sulla Costituzione, quasi che il Pontefice con la sua autorità si renda garante delle loro opinioni. Altrimenti, bisognerebbe concludere che nella parte espositiva è *esclusa* l'ipotesi della immortalità, come contraria alla dottrina cattolica. In conseguenza anche nella formola definitoria resterebbe esclusa. Non c'è via di mezzo: o morte, o non-morte. Questa esclusa, rimane *soltanto* l'altra. Non sarebbe più vero in questa ipotesi che la formola definitoria prescinda dalla morte e dalla non-morte.

([32]) G. PHILIPS, *Sommes-nous entrés dans une phase mariologique?*, Les Publications mariales de 1948 à 1951, in *Marianum*, 14 (1952), 39-40.

([33]) *Estudios Marianos*, Madrid, 1952, p. 6.

Né ci potremmo contentare con dire: l'immortalità non è definita. Si dovrebbe dire: è esclusa, benché non definita. Ciò che è certamente contrario al senso genuino della formola, come siamo per dichiarare .

La definizione

Richiamiamo la formola:

> « Definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem, *expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad coelestem gloriam assumptam* » (p. 770).

E' definita la glorificazione di Maria, di cui continuamente si discorre nella Costituzione. E si aggiunge una determinazione cronologica: expleto terrestris vitae cursu. Di qua si prendono le mosse e ci si domanda: In che modo fu terminato il corso della vita terrestre? Con la morte e la risurrezione che le tenne dietro, quando avvenne l'assunzione in anima e corpo? Oppure, con semplice e immediato trapasso, senza morte e risurrezione, dalla vita terrena alla glorificazione celeste? Realmente, il dogma definitivo non entra in questi particolari; ne prescinde; non si pronunzia né per la morte, né contro la morte. Questa interpretazione è la sola che risponde al tenore della formola, coerentemente con quanto la precede nel solenne documento. Di ciò si era quasi certi già prima che Pio XII venisse alla definizione. Quando la pronunziò in piazza S. Pietro e fu pubblicata la « Munificentissimus », non si ebbe sorpresa di novità sotto questo punto di vista. Destò quindi una certa meraviglia la notizia che dei teologi giudicassero diversamente. Oggi che le divergenti interpretazioni sono aumentate, si rende necessario ritornare sui gravi motivi, che mostrano con tutta certezza quale sia il senso genuino della definizione.

La prima ragione, e molto positiva, l'abbiamo nell'attestazione esplicita, e resa pubblica per le stampe, di alcuni dei teologi membri della Commissione, creata dal Santo Padre per

gli studi preparatori: anche altri membri hanno espresso a voce lo stesso parere.

Il P. Lennerz con ogni precisione afferma:

« Dogma divinitus revelatum dicit Beatam Virginem corpore et anima assumptam esse ad coelestem gloriam, postquam cursum vitae terrestris explevit. De modo quo B. Virgo cursum huius vitae terrestris explevit verbis definitionis nihil dicitur: a quaestione: utrum B. Virgo mortua sit necne, definitio ipsa omnino abstrahit » ([34]).

Il P. Balic, peraltro strenuo assertore della morte, scrive:

« Obiectum definitionis clarum est, nempe: integram personam Virginis (corpus unitum cum anima) coelestem gloriam seu beatitudinem iam recepisse... Quod vero attinet ad elementa accessoria, qua via nempe et qua ratione Deipara ad gloriam coelestem pervenerit, utrum statim expleto cursu terrestris vitae an post tres dies, utrum gustata morte necne, de hisce aliisque similibus nihil in formula definitionis invenitur » ([35]).

Ascoltiamo il P. Jugie, che stava per l'immortalità:

« Ciò che senz'altro colpisce nella definizione, è che essa riguarda unicamente la glorificazione di Maria in corpo e in anima. Nessuna allusione vi è fatta nè alla sua morte, nè alla sua risurrezione. Il Papa non definisce che l'Assunzione presa in se stessa e tace su tutto quello che ha potuto precederla immediatamente: morte, sepoltura, risurrezione » ([36]).

Mons. Parente scrive alla stessa maniera:

« L'oggetto proprio della formula di definizione dogmatica è ristretto alla glorificazione celeste di Maria in anima e corpo: l'inciso « expleto terrestris vitae cursu » indica il ter-

---

([34]) *De Beata Virgine,* Tractatus dogmaticus Romae, 1957, p. 125. Il P. Lennerz ammette che Maria sia morta.

([35]) *De Constitutione Apostolica « Munificentissimus Deus »,* Roma, 1951, pp. 16-17.

([36]) *La définition du dogme de l'Assomption,* extrait de *L'Année Théologique,* 1951, p. 5.

mine della vita terrena, ma non dice il modo: che potrebbe essere stato o per via di morte corporale o anche per semplice trasloco di Maria Santissima ancora vivente. La formola dunque lascia intatta la questione della morte e la distingue nettamente dalla questione dell'Assunzione » ([37]).

Da molti è già stato notato, e giova ripeterlo, che al momento della definizione, esisteva una controversia pubblica circa la morte e la non-morte. Se realmente il Sommo Pontefice avesse voluto definirla, si può legittimamente supporre che si sarebbero adoperate parole tali da escludere ogni dubbio: per esempio, post mortem assumpta, o altra simile espressione. E' invece evidente il disegno di scegliere termini che non implicassero né morte né non-morte; disegno coerente con l'atteggiamento assunto nell'intero contesto della « Munificentissimus Deus ». Il quale non poteva concludersi che con una definizione, che prescindesse tanto dalla morte quanto dall'immortalità.

Nella Costituzione, prima che si venga alla definizione, si enuncia che la verità da proclamarsi come dogma di fede è quella stessa intorno a cui verte il consenso unanime dell'universale magistero ordinario, cioè la glorificazione di Maria: verità in vari modi manifestata nel corso dei secoli, fondata nella Scrittura, insita nell'animo dei fedeli, confermata dal culto liturgico, coerente con gli altri privilegi mariani, illustrata dai Padri e dai teologi ([38]).

([37]) P. PARENTE, *La giustificazione teologica della definizione dogmatica dell'Assunzione*, in *Euntes docete*, 4 (1952), p. 270.

([38]) « Quoniam igitur universa Ecclesia, in qua viget Veritatis Spiritus, qui quidem ad revelatarum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit, multipliciter per saeculorum decursum suam fidem manifestavit, et quoniam universi terrarum orbis Episcopi prope unanima consensione petunt, ut tamquam divinae et catholicae fidei dogma definiatur, veritas corporeae Assumptionis Beatissimae Virginis Mariae in Caelum — quae veritas Sacris Litteris innititur, christifidelium animis penitus est insita, ecclesiastico cultu inde ab antiquissimis temporibus comprobata, ceteris revelatis veritatibus summe consona, theologorum studio, scientia ac sapientia splendide explicata et declarata — momentum Providentis Dei consilio praestitutum iam advenisse putamus, quo insigne eiusmodi Mariae Virginis privilegium sollemniter renuntiemus » (p. 769).

Pareri contrari

Vengono in prima quei commentatori, che sostengono che la morte sia stata definita: fortunatamente non sembra che siano molti.

Nelle sessioni della Società Mariologica Spagnola del 1951, uno dei relatori difese appunto questa tesi con sorprendente sicurezza ed energia. La mentalità di tutta la « Munificentissimus », diceva, si potrebbe riassumere in questa proposizione :*La morte di Maria si deve credere come verità di fede* ([39]). Infatti la parte espositiva del documento è un'affermazione continua della morte. Questa, perciò, costituisce un elemento essenziale della verità tenuta con unanime consenso dall'ordinario Magistero, donde la « Munificentissimus » deduce che l'Assunzione è verità di fede. Quindi anche la morte per logica conseguenza è oggetto della definizione dogmatica. Osserviamo in contrario: nella parte espositiva non si afferma dal Sommo Pontefice nè la morte, nè la non-morte, come abbiamo a lungo dimostrato.

Il relatore di qui sopra apporta un altro argomento. L'espressione: *expleto terrestris vitae cursu* ha sempre avuto il significato di chiudere la vita terrena, morendo. Non vi è nessuna ragione, per cui nel caso presente si debba attribuire a quest'inciso un senso differente. Rispondiamo che appunto ragioni decisive escludono che quell'inciso affermi la morte. Se si fosse voluto definirla, non mancavano certo espressioni chiare ed esplicite. Ma proprio queste si sono evitate; e invece si è scelta una maniera di parlare che nel contesto diventa chiara, e che tanti commentatori hanno esattamente interpretata.

Inoltre si afferma che è stata definita l'Assunzione come sempre l'hanno intesa i fedeli; e, così intesa, comprende la morte. Osserviamo che, qualunque sia l'oggettivo legame tra la morte e la glorificazione (di tale questione non ci occupiamo), il Sommo Pontefice, nella sua suprema potestà magisteriale, considera soltanto la glorificazione. Questa è l'oggetto del consenso dei vescovi, questa il Papa definisce. Non abbiamo da cercare altro nella « Munificentissimus », la quale del resto lascia ancora largo campo alle discussioni teologiche.

Infine non si ricava conclusione valida dalla parola « Assunta », che occorre nella definizione e che sarebbe — si dice — termine tecnico, comprendente anche la morte; sicchè non sia libero restringerne a

---

([39]) B. Garcia Rodriguez, *Teologia de la Assunción*, in *Estudios Marianos*, 12 (1952), 335-341. Il corsivo è dell'autore.

piacere il significato. Un argomento del genere non conclude. La parola « assunzione » è suscettibile di senso più uno meno lato e il Pontefice la usa per indicare la glorificazione. Anzi già sopra si è notato (40) che, per determinare i componenti essenziali della verità definita, non vi è bisogno della parola « assunta »: basta professare che Maria vive in cielo con l'anima e il corpo insieme uniti, che formano l'intera persona umana (41).

Ora passiamo agli immortalisti, non per discutere la questione di merito, se realmente la Vergine sia morta; ma soltanto per renderci conto dell'atteggiamento della definizione dogmatica di fronte all'immortalità. La morte è nella presente discussione sempre la morte *in facto esse;* cioè la separazione dell'anima dal corpo. Secondo gli immortalisti, con i quali qui discutiamo,

> « la definizione — e tutta la Costituzione — prescinde completamente dalla previa morte e risurrezione o meno. Non si può quindi invocare nè a favore dei mortalisti nè a favore

(40) Cf. p. 343.

(41) Cf. C. Balic, *op. cit.* pp. 15-17. Che la morte sia stata definita lo crede anche L. M. Simon, ma non apporta nuovi argomenti per sorreggere una opinione insostenibile. Cf. *La Bulle « Munificentissima » et la morte de la Très-Sainte Vierge*, in *Marianum*, 4 (1952), 328-339.

Ch. De Koninck (*La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, in *Laval Philosophique et Théologique*, 8 (1952), 9-86) sostiene che la parte espositiva della Costituzione insegna la morte di Maria. Sostiene pure che l'inciso della formula definitoria « expleto terrestris vitae cursu », secondo il suo senso ovvio e nel contesto afferma la morte. Rimane però il problema in che modo ebbe luogo la morte della Vergine. Presupposto il principio che nelle mutazioni istantanee il *fieri* e il *factum esse* avvengono senza tempo nello stesso istante, la morte può avere quattro sensi: 1) Alterazione corruttiva precedente, che ha luogo nel tempo, in contrapposizione all'ultimo istante; 2) Termine istantaneo del processo successivo di alterazione; 3) Alterazione precedente unita con l'ultimo istante; 4) Ultimo istante e stato di morte susseguente. Per Maria si può parlare di morte solo nel secondo senso: l'istante del *fieri* e del *factum esse*. Donde la conseguenza che la sua morte fu differente dalla morte comune degli uomini e così anche la risurrezione. La maniera propria con cui Maria sarebbe morta e risorta non si può conoscere che per rivelazione. Questa singolare opinione implica, da un punto di vista filosofico, che la morte rimane esclusa, perchè nello stesso istante del *fieri* e del *factum esse* la stessa anima della Vergine si sarebbe separata e si sarebbe riunita al corpo. Invece, nelle mutazioni istantanee naturali, il *fieri* e il *factum esse* si verificano a riguardo di una doppia forma, quella che cessa di informare quella che comincia. A un punto di vista teologico, basti riflettere che essendo l'opinione dell'autore molto singolare, pochi assai nella Chiesa avrebbero finora compreso il valore della definizione. Il che sarebbe non piccolo inconveniente. Insomma, dobbiamo sempre tornare allo stesso punto: nella « Munificentissimus » nè morte nè immortalità.

> degli immortalisti. Il Papa non ha voluto pronunziarsi nè per gl iuni nè per gli altri. Non si può dire perciò che la morte venga presupposta; oppure che venga asserita implicitamente o, e tanto meno, definita... Sia nella formola di definizione che nella Costituzione, si prescinde *completamente, intenzionalmente* (il corsivo è nostro) dal problema della morte e conseguente risurrezione o meno » (42).

Siamo perfettamente d'accordo. Dunque nè morte, nè non-morte: è questa la norma inderogabile nell'interpretare la definizione. Eppure i teologi, di cui qui si ragiona, vorrebbero dimostrare che la formola non si concilii con la morte, ma solo coll'immortalità. Se la Vergine è morta e poi risorta — dicono — l'Assunzione è avvenuta o un istante dopo la morte, oppure (come comunemente si ritiene) dopo tre o più giorni. Nella prima ipotesi il fatto della morte non potê essere umanamente controllato e per affermarlo ci vorrebbe una rivelazione, di cui non si hanno prove. Se la morte avvenne dopo qualche giorno, allora si domanda quando la Vergine ha terminato il corso della vita terrena (expleto terrestris vitae cursu, dice la formola di definizione). Se lo ha terminato al momento della morte, allora non sarebbe stata assunta nell'istante e nel giorno stesso i cui terminò la sua vita terrena, come vuole la formola, ma solo alcuni giorni dopo (43).

Se questo argomento è valido, ne segue che la morte è esclusa dalla definizione e che al contrario vi è inclusa l'immortalità. Allora non si vede come si possano conciliare questi due dati: definizione che prescinde completamente e intenzionamente dalla morte e dalla non-morte; definizione che esclude la morte. Prescindere e non prescindere, includere e non includere implicano contraddizione in termini. Mentre si voleva assolutamente e intenzionalmente che la definizione prescindesse, difatti non si è ottenuto l'intento. Di fronte a questa grave conseguenza, il teologo è invitato a riflettere per salvare il senso genuino della formola e l'immutabilità del dogma definito. In forza della quale deve essere per tutta l'eternità vero che la definizione del 1° novembre 1950 *prescinde dalla morte e dalla non-morte.* Se in avvenire fosse definita la morte o la non-morte, rimarrebbe intatta la definizione data da Pio XII: si determinerebbe soltanto ciò che

---

(42) G. M. Roschini, *La Madonna secondo la fede e la teologia*, III, Roma, 1953, pp. 209-210. Nello stesso senso M. De Rosa, *Nell'Assunzione: Istante o istanti?*, in *Marianum*, 19 (1957), 245-253.

(43) Roschini, *op. cit.*, pp. 199-200.

in questa rimane ancora indeciso. L'inciso « expleto terrestris vitae cursu » che implicherebbe, secondo questi immortalisti, l'assunzione al cielo in corpo e anima nel medesimo istante del termine della vita, si deve nel contesto interpretare in maniera più larga, di modo che solamente dica la fine dello stato di via e l'inizio dello stato di termine, senza nessun'altra particolare circostanza. Quell'inciso del resto è molto secondario: anche se si omette, lascia integro il senso della formola, che sostanzialmente importa solo la vita gloriosa di Maria in anima e corpo. Il Sommo Padre, nel rispondere al Card. Tisserant immediatamente prima della definizione, così ne esprime il tenore in un testo già sopra citato e che giova qui ripetere: che Maria

> « animato corpore una cum Filio suo in caelesti beatitate triumphet, id iam in eo est ut a nobis pronuntietur ac definiatur ».

E' ovvio pensare che quest'ultima formola, la quale non fa alcuna menzione del termine della vita terrestre e di un'assunzione, è stata adoperata volutamente e intenzionalmente.

Gli immortalisti, di cui qui si discorre, si servono di un altro argomento, per dimostrare che la formola non è conciliabile con l'ipotesi della morte. In caso di morte — dicono — l'anima della Vergine, separata dal corpo, o era in cielo o era in terra. Se in cielo, non si verifica la verità della formola, la quale esige che al termine della vita terrestre immediatamente la Vergine fosse assunta in corpo e anima alla gloria celeste. Se l'anima della Vergine era in terra, dunque non fu ammessa subito dopo la morte alla visione intuitiva, come vuole la definizione di Benedetto XV (Denz. 530). E' ovvio rispondere: l'anima di Maria, dovunque si trovasse, in cielo o in terra, poteva immediatamente godere della visione intuitiva. D'altronde — come sopra si è osservato — la formola di definizione non esige per sè che, subito conchiusa la vita terrestre, Maria sia stata assunta in corpo e anima. Nell'ipotesi della morte, l'anima sua fu gloriosa, come l'anima di Cristo nel triduo mortis e, come l'anima di Cristo, a suo tempo si ricongiunse col proprio corpo.

Un altro argomento mettono avanti gli immortalisti. La formola della definizione vuole che Maria fu assunta *in corpo e anima*. L'ordine dei due termini « in corpo e anima », non già « in anima e corpo », importa che l'assunzione dell'anima non potè aver luogo se non col

corpo. Eppure il Card. Tisserant immediatamente prima della definizione (44), domandò che si proclamasse ».

> « Deiparam Virginem Mariam, post terrestre hoc exsilium, *anima corporeque* fuisse in coelum exectam » (v. sopra p. 342).

E il Santo Padre nell'allocuzione tenuta il 2 novembre 1950 ai Cardinali e vescovi adunati a Roma, disse che per singolare provvidenza di Dio aveva definito

> « fidei veritatem esse caelitus lapsam Deiparam Virginem augustam ab origine labis nesciam *in supernas sedes anima et corpore fuisse assumptam* » (v. sopra p. 344).

Vedi pure allocuzione 30 ottobre 1950 (sopra p. 342). La medaglia commemorativa dell'anno Santo porta questa iscrizione: Maria Dei Parens in caelum anima et corpore avecta pronuntiatur Cal. Nov. A. MCML.

Conclusione

1. — E' certo che, nella parte espositiva della « Munificentissimus », il supremo Magistero non insegna né la morte, né la immortalità. Prescinde dall'una e dall'altra. Insegna soltanto la glorificazione celeste di Maria, in anima e corpo insieme sostanzialmente e personalmente congiunti.

2. — Dal consenso unanime dell'universale e ordinario Magistero della Chiesa si ricava la dimostrazione che la verità dell'Assunzione è rivelata da Dio e da credersi con fede divino-cattolica. Fede che ha per oggetto soltanto la celeste gloria di Maria

Oltre la glorificazione celeste, nessun altro elemento (quale sarebbe la morte o l'immortalità) viene segnalato come costitutivo essenziale della verità di fede divino-cattolica.

3. — Nel seguito della « Munificentissimus », quando si propongono alcune delle manifestazioni di questa verità avve-

nute nel corso dei secoli, si evita qualsiasi espressione del Magistero supremo, che nel contesto integrale dell'altissimo documento, si possa interpretare come affermante la morte o la immortalità.

4. — Nel proporre le manifestazioni di cui sopra, a questo sempre si tende: a rilevare le attestazioni della gloria di Maria, anche quando si citano documenti che ne affermino la morte.

5. — La definizione proclama dogma di fede soltanto la glorificazione celeste di Maria in anima e corpo. La morte o l'immortalità non vi entrano affatto. E' questa la sola interpretazione che si concilia con il tenore della formola definitoria, come risulta dalla parte espositiva della « Munificentissimus », che precede la formola, la prepara e la giustifica. E' quindi vano ogni tentativo di introdurvi la morte o l'immortalità, in qualsiasi forma, diretta o indiretta, esplicita o implicita.

6. — L'atteggiamento del Sommo Pontefice Pio XII nella « Munificentissimus » corrisponde perfettamente all'atteggiamento tenuto in altri documenti prima e dopo la definizione dogmatica, nei quali la morte non è mai neppure nominata.

7. — Puntando unicamente sulla glorificazione celeste di Maria, di ordine metastorico e soltanto conoscibile per rilevazione divina, la « Munificentissimus » si è elevata di colpo al di sopra di ogni argomento di critica storica e letteraria. Ha potuto quindi tacere completamente degli apocrifi, come anche del silenzio dei primi secoli e delle incertezze sia quanto al fatto dell'assunzione, sia quanto alla nota teologica da dargli, verificatesi nel periodo introduttivo della Scolastica e poi in appresso nei secoli XVI e XVII, e più recentemente, fino al momento della definizione. Anche nella scelta degli autori ci-

tati per le manifestazioni avvenute nel corso dei secoli circa la glorificazione di Maria, la « Munificentissimus » si è attenuta a quei nomi o a quelle testimonianze che non sollevano criticamente nessun dubbio. Sono stati quindi eliminati Pseudo- Girolamo, Pseudo-Agostino: eliminati pure quei Padri, la cui attestazione non è sufficientemente chiara (44).

(44) Cf. C. Balic, *De Constitutione Apostolica « Munificentissimus Deus »*, p. 5, 19-25; *Idem, Testimonia de Assumptione Beatae Mariae Virginis ex omnibus saeculis*, I et II.

P. Alessio Martinelli, O.F.M.

LA VISIONE DI DIO « PER SPECIEM » DURANTE LA PRESENTE VITA

Secondo S. Dionigi il Certosino
(1402 - 1471)

La riesumazione della dottrina di S. Dionigi il Certosino (*) in ordine alla visione di Dio « *per speciem* », accordata ad una pura creatura ancora viatrice, è opportuna e desta vivo interesse. Essa infatti contribuisce efficacemente a rimettere sul tappeto questioni attinenti la teologia dogmatica e mistica, che nei secoli passati furono trattate assai diffusamente, ma che ai nostri giorni sono piuttosto dimenticate o addirittura ignorate da molti di quelli che hanno il compito d'interpretare e di proporre il contenuto tradizionale della dottrina cattolica. Una tale sublime visione della divinità può essere elargita ad una pura creatura, vivente ancora sulla terra e rivestita di spoglie mortali? Fu essa di fatto accordata a qualche persona singolarmente privilegiata, ed anzitutto ne godette la Madre del Signore? Al vertice dell'ascensione spirituale, at-

(*) Per informazioni sulla vita, opere e dottrina di S. Dionigi il Certosino, vedi: S. Autore, O. Cart., *Denys le Chartreux*, in *Dict. Théol. Cath.*, IV-1, coll. 436-448; - A. Stoelen, O. Cart., *Denys le Chartreux*, in *Dictionnaire de spiritualité* (= DSp.), III, coll. 430-449; - G. M. Loehr, O.P., *Dionysius der Kartäuser*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, col. 337; - A. Combes, *Dionigi Certosino*, in *Enciclopedia Cattolica*, IV, coll. 1671-1674; e la copiosa bibliografia posta in calce ai primi due studi citati.

Nel presente lavoro citiamo la moderna edizione degli scritti dionisiani: *Doctoris Ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera omnia in unum digesta ad fidem editionum coloniensium cura et labore monachorum sacri Ordinis Cartuasiensis*, voll. 44: XIX-XLII), Parkminster 1935 (XXVbis).
(I-XIV, XVII-XVIII), Tornaci 1902-1913 (XIVbis, Monstrolii 1896-1901 XV-XVI,

traverso le successive tappe segnalate dalla teologia ascetica e mistica, può aversi in questa vita e si è avuto in realtà, sia pure in casi rarissimi e per altissimo privilegio, la visione faciale o intuitiva della divina essenza?

A nessuno sfugge l'importanza dell'argomento, considerato nei suoi diversi aspetti: storici, speculativi, pratici; per cui il teologo si sente impegnato a rivederlo, a chiarirlo, a riproporlo allo studio dei competenti. Indubbiamente ne conseguirebbe grande gloria a Dio, qualora si giungesse a dimostrare validamente che Egli, nel tempo, si è comunicato in tal maniera a qualche anima ancora viatrice, sia pure transitoriamente e adattandosi alle condizioni della presente vita. Poichè la visione faciale della divina essenza, com'è concordemente ammesso dai teologi, costituisce il dono più prezioso e più sublime che Dio possa elargire ad una natura intelligente; da esso, infatti, scaturisce la maggior gloria accidentale del Creatore e la felicità essenziale e piena della creatura. Tutto sta a vedersi se, in concreto, può essere concesso un simile privilegio durante il periodo di prova, oppure se esso debba essere riserbato unicamente nell'altra vita, quale termine e premio della presente.

Per non errare intorno ad una dottrina sì delicata e per non lasciarsi influenzare da preoccupazioni aprioristiche e preconcette nel dare una risposta a quesiti tanto importanti, occorre rivedere accuratamente quello che è stato scritto in proposito dai nostri predecessori, e sulla loro dottrina, riordinata e vagliata, costruire serenamente la nostra. Il cammino, senza dubbio, è lungo ed arduo; eppure è il solo che ci consenta di procedere su un terreno solido e sicuro, senza deviare a destra o a sinistra, sopratutto senza lasciarsi prendere dalla smania di affermare l'inammissibile oppure di negare categoricamente quanto, a menti meno precipitose e meglio informate, si dimostra possibile e probabile. Il che, del resto, ha valore non solo per il nostro soggetto, ma per tutte le questioni ancora « *sub iudice* »: poichè resta vero che il teo-

logo non è un inventore, molto meno un creatore: egli ha invece il compito di indagare diligentemente e di interpretare con saggezza quanto si trova nel patrimonio tramandato.

Come saggio di questa laboriosa indagine storica (1), ci siamo proposti di investigare e di porre in luce la dottrina di S. Dionigi il Certosino che, nell'alveo della letteratura riferentesi al nostro argomento, si inserisce tra il pensiero medievale, di cui conserva in parte le posizioni, e spiana la via, in specie per quanto riguarda la beata Vergine, ai teologi e mariologi post-tridentini. Inoltre, nel Dottore Estatico noi abbiamo un esegeta erudito, un profondo teologo, un appassionato mariologo, un ardente mistico. Il che rende più preziosa la sua testimonianza, nella quale infatti noi riscontriamo l'eco dell'esegesi medievale, il pensiero della maggior parte dei sommisti e dei commentatori di Pier Lombardo, e quanto di meglio era stato precedentemente scritto riguardo alla B. V. Maria; mentre nel campo della teologia mistica, sebbene il Certosino non osi prendere decisamente un atteggiamento preciso, sembra tuttavia ispirarsi alle scuole fiamminga e renana, particolarmente al B. Giovanni Ruysbroeck (2), il quale, secondo valenti studiosi (3), avrebbe difeso la possibilità e il fatto dell'eccezionale privilegio che studiamo.

---

(1) Una ricerca analoga alla nostra è stata compiuta circa la dottrina di Francesco Suarez: E. Hernandez, S.I., *La visión facial de Dios en esta vida, según Suárez*, in *Manresa*, 21 (1949) pp. 140-150.

(2) L. Reypens, S.I., *Le sommet de la contemplation mystique: VII. - Denys de Ryckel (Dionysius Carthusiensis 1394* [sic] *- 1471)*, in *Revue d'ascétique et de mystique* (=RAM), 5 (1924) pp. 47-49; A. Stoelen, *Denys le Chartreux*, in DSp., III, col. 447; - A. Combes, *Dionigi Certosino*, in *Enciclopedia Cattolica*, IV, col. 1674.

(3) L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique chez le bienheureux Jean de Ruusbroec*, in RAM, 3 (1922) pp. 250-272; *Ruusbroec en Juan de la Cruz. Hun overeenstemming omtrent het toppunt der beschauwing*, in *Ons Geestelijk Erf*, V, Anvers 1931, pp. 143-185; *Dieu* (connaissance mystique), in DSp., III, coll. 906-909; - G. J. Waffelaert, *Collationes Brugenses*, 17 (1912) p. 493.

Non manca, tuttavia, chi interpreta diversamente la dottrina del celebre mistico di Groenendael; vedi, per es.: J. Huyben, O.S.B., *Chronique de spiritualité*, in *La vie spirituelle*: *Supplément*, (Novembre 1923) pp. [52]-[53] e (Juillet 1924) pp. [291]-[292]; *Ruysbroeck et saint Jean de la Croix*, *in Études carmélitaines*, 17 (1932, II) pp. 232-247.

I

POSSIBILITA' DELLA VISIONE DI DIO « PER SPECIEM » DURANTE LA PRESENTE VITA

A scanso di equivoci, diciamo subito che per Dionigi il Certosino, come per moltissimi scolastici, la visione di Dio « *per speciem* » è identica alla visione chiara e immediata della divina essenza (4), e significa vedere Iddio come lo contemplano i Santi in cielo (5); in virtù di essa la creatura razionale raggiunge la beatitudine ed il suo ultimo fine, e perciò costituisce un'attività sommamente dilettevole (6).

Ora ci domandiamo: secondo la mente del grande mistico di Roermond, è possibile che la visione di Dio « *per speciem* », ossia la visione della divina essenza, venga concessa ad una pura creatura ancora viatrice? Evidentemente si tratta di una visione che non è termine e coronamento dello « *status viae* », in qualche modo dovuta come premio all'uomo giusto, ma che piuttosto viene accordata in grazia d'un singolarissimo privilegio in maniera miracolosa e per assoluta liberalità da parte di Dio.

Il Certosino non si è rivolto per primo un tal quesito; egli lo trovò formulato nella letteratura precedente, in particolare presso i teologi che commentavano la distinzione 49 del IV libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo (7). Trattando della visione di Dio, il celebre monaco certosino propone il seguente problema: « *Quaeritur quoque, an Deus*

---

(4) Dionigi Cert., *Enarratio in cap. XII Numerorum* a. 21 (II, p. 390C): « Moyses in hac vita vidit Deum *per speciem,* hoc est divinam essentiam clare et immediate in se ipsa »; *Enarratio in cap. XLV libri Ecclesiastici* a. 46 n. 2 (VIII, pp. 269D'-270A): « Moyses legifer Iudaeorum, et Paulus doctor gentium, viderunt Deum in hac vita *per speciem,* id est clare et facialiter ».

(5) Idem, *Enarratio in cap. I Ioannis* a. 5 n. 18 (XII, p. 294A): « Tertia est visio Dei *per speciem,* qua Deum vident Sancti in patria »; *In cap. XLV Ecclesiastici* a. 46 n. 2 (VIII, p. 269D'): « Moyses in hac vita vidit Deum *per speciem,* sicque factus est similis Sanctis in gloria visionis divinae essentiae »; *Enarratio in cap. XII epistolae II B. Pauli ad Cor.* a. 12 n. 2 (XIII, p. 254B): « Paulus in raptu vidit Deum: vidit enim divinam essentiam clare et immediate, seu facie ad faciem, atque *per speciem,* sicut Beati in patria »; *In festo S. Stephani protomartyris: Enarratio in lectionem loco epistolae* (XXXI, p. 168D): « Dicunt nonnulli, quod pro morula illa [*Stephanus*] vidit divinam essentiam seu Deum clare *per speciem,* sicut Beati in patria ».

(6) Idem, *In libros Sententiarum* IV dist. 49 q. 4 (XXV, p. 420C'): « Dicendum quod beatitudo est ultimus finis creaturae rationalis.... Haec autem beatitudo et finis est visio Dei *per speciem,* quae est delectabilissima operatio rationalis creaturae ».

(7) Vedi, per es.: S. Tommaso, *Sent.* IV dist. 49 q. 2 a. 7: « Utrum Deus in

in hac vita per essentiam possit videri » (8). Anni addietro egli aveva toccato lo stesso tema nel *De contemplatione*, chiedendosi: « *An contemplatio vitae praesentis possit conscendere usque ad visionem Dei per speciem* » (9).

Contrariamente a quanto faranno molti teologi posteriori, il nostro autore non sviluppa le questioni filosofico-teologiche concernenti la « possibilità » della visione intuitiva e faciale di Dio sulla terra. Come tanti suoi contemporanei e forte dell'autorità di S. Agostino e di S. Tommaso, egli è convinto che Mosè e S. Paolo abbiano di fatto goduto del singolare privilegio, così pure la B. V. Maria; per cui sembra non avvertire la necessità di studiare a fondo la problematica di questo carisma e di dimostrarne al lettore la possibilità e la probabilità. In veste di esegeta, più che da filosofo, il Dottore Estatico risolve altrove i classici passi scritturistici che, a prima vista almeno, sembrano negare la possibilità o il fatto della visione chiara ed immediata di Dio da parte di una pura creatura ancora viatrice (10). Pel momento gli basta mettere in rilievo l'indole soprannaturale e miracolosa del privilegio sotto esame, la quale di per sè è valevole a giustificarne la possibilità.

La visione di Dio « *per speciem* », in quanto costituisce l'ultimo fine e la beatitudine della creatura razionale, non è raggiungibile nello stato di via, durante il quale l'uomo non consegue ma tende al fine ultimo. Infatti, con le sole forze naturali, la creatura razionale non può assurgere alla visione di Dio « *per speciem* », poichè il suo intelletto non ha le debite disposizioni; essa ne è resa idonea in virtù del lume di gloria, che aderisce alla mente creata non momentaneamente, di passaggio, ma allo stato permanente: il che evidentemente non è dovuto nè compete ad alcuna pura creatura durante questa vita. Nondimeno, come molte altre cose avvengono in modo miracoloso, senza la naturale disposizione, alla stessa maniera, anche nel mondo soprannaturale, intervenendo la divina onnipotenza, può accadere che l'intelletto dell'uomo viatore venga elevato a vedere l'essenza divina, senza la predetta disposizione soprannaturale (senza il lume di gloria, concesso

---

statu viae possit per essentiam videri »; - Duns Scoto, *Op. ox.* IV dist. 49 q. 12: « Utrum homo in vita mortali possit consequi beatitudinem? »; *Rep. par.* IV dist. 49 q. 11: « Utrum homo in vita mortali possit consequi beatitudinem? ».

Il dottor Angelico trattò a più riprese lo stesso argomento, vedi: *De veritate* q. 10 a. 11: « Utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam »; *Summa theologica* I q. 12 a. 11: « Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam »; II-IIae q. 180 a. 5: « Utrum vita contemplativa, secundum statum huius vitae, possit pertingere ad visionem divinae essentiae ».

(8) Dionigi Cert., *Sent.* IV dist. 49 q. 4 (XXV, p. 420A').

(9) Idem, *De contemplatione* lib. 3 a. 24 (XLI, p. 286C').

(10) Vedi sotto, pp. 401-402.

allo stato permanente). Nel qual caso però, l'uomo privilegiato non sarebbe beato « *simpliciter* » ma « *secundum quid* », per il fatto che egli parteciperebbe transitoriamente e per breve tempo all'attività del beato (11).

Come possa la creatura ancora viatrice pervenire alla visione di Dio « *per speciem* », non ostante il peso della carne e gli impedimenti frapposti dalle condizioni ordinarie della vita presente, S. Dionigi lo spiega ripetutamente ricorrendo al fenomeno psico-somatico del ratto, inteso secondo la mentalità degli scolastici. In virtù di esso l'anima viene alienata dai sensi esterni ed interni e fissata in Dio; in guisa che essa non vive più la vita sensitiva e umana, ma svolge un'attività puramente intellettuale, soprannaturale, divina (12). A questo modo S. Agostino (13) e S. Tommaso (14) spiegano la elevazione di Mosè e di

---

(11) IDEM, *Sent.* IV dist. 49 q. 4 (XXV, p. 424C'D').

(12) IDEM, *Enarratio in cap. XXXIII Exodi* a. 44 (II, p. 114A'): « In tali tamen visione communiter homo non vivit vita sensitiva humana, sed intellectuali tantummodo ac divina »; *In cap. XLV Ecclesiastici* a. 46 n. 3 (VIII, p. 270B'): « Et pro tempore illo quo Moyses vidit sic Deum per speciem, non vixit vita humana et sentitiva, sed solum intellectuali: quia in maximo raptu fuit et alienatione a sensibus tam exterioribus quam interioribus »; *Enarratio in cap. IV epistolae I B. Ioannis* a. 6 a. 12 (XIV, p. 44DA'): « Hi quibus in saeculo isto datum est supernaturaliter per omnipotentiam Creatoris Deum videre hoc modo per speciem sive essentiam, pro illo tempore seu momento non erant viventes vita sensitiva humana, sed intellectuali dumtaxat atque divina. Erant enim in maxima abstractione ab omni virium inferiorum actu, penitus mente suspensi ad Deum »: *Enarratio in cap. IX Actuum Apostolorum* a. 9 n. 9 (XIV, p. 140B): « Tanta fuit in eo [*Paulo*] elevatio mentis ad Deum, quod vires sensitivae ac vegetativae a suis actibus fuerunt suspensae »; *De contemplatione* lib. 3 a. 24 (XLI, p. 287A): « Quando [*Moyses et Paulus*] in vita hac Deum per speciem conspexerunt, ab omni actuali carnis ac sensuum vita erant omnino abstracti »; *In cap. XII Numerorum* a. 21 (II, p. 390B') : « Nec tunc [*Moyses et Paulus*] vivebant vita sensitiva humana, sed supernaturali divina ». Vedi anche: *In cap. I Ioannis* a. 5 n. 18 (XII, p. 295D); *In cap. XII ad Cor.* a. 12 n. 2 (XIII, p. 254C); *Enarratio in cap. VI epistolae I B. Pauli ad Timotheum* (*ivi*, p. 429B'); *Commentaria in librum De caelesti seu angelica hierarchia S. Dionysii Areopagitae* c. 4 a. 22 (XV, p. 92B); *In festo S. Stephani* (XXXI, p. 168A'); ecc.

(13) S. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram* lib. 12 c. 27 n. 55 (PL 34, 477-478; ed. J. Zycha, in CSEL, XXVIII, p. 422): « Illo ergo modo, in illa specie qua Deus est, longe ineffabiliter secretius et praesentius loquitur locutione ineffabili, ubi eum nemo videns vivit [molti mss. hanno: *vivens videt*] vita ista, quo [=qua] mortaliter vivitur in istis sensibus corporis: sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem ».

(14) S. TOMMASO, *Summa theologica* I q. 12 a. 11 ad 2um (ed L. Leonina, IV, Romae 1888, p. 135b): « Sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam supernaturaliter, et praeter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suae essentiae elevavit »; II-IIae q. 175 a. 4 in corp. (X, p. 406b): « Oportet

S. Paolo alla visione della divina essenza; e tale dottrina è comunissima presso i teologi e gli esegeti medievali. Solo in forza di questa assoluta astrazione dalla vita corporale e dei sensi, l'intelletto dell'uomo è suscettibile d'essere elevato a vedere Dio « *per speciem* », nella sua essenza, così com'è; il che invece non potrebbe avverarsi, qualora l'uomo esercitasse in atto la vita corporale, sensitiva ed umana ([15]).

Durante il ratto non si danno atti di fede e di speranza, pur restando nell'anima le disposizioni e gli abiti di tali virtù; l'anima poi, in grazia del lume di gloria allora infuso ed operante in lei, è veramente beata: non « *simpliciter* » e allo stato abituale, ma « *secundum quid* » per un'attività transeunte ([16]).

II

LA B. VERGINE MARIA, QUAND'ERA IN TERRA, VIDE IDDIO « PER SPECIEM »

Dionigi il Certosino è convintissimo che la Madre di Dio, durante la sua vita mortale, abbia veduto la divina essenza. Ne parla a più riprese e assai diffusamente nella sua sovrabbondante produzione letteraria, e sempre in senso affermativo; tanto che, con l'autore del *Mariale* attribuito a S. Alberto Magno ([17]) e con S. Bernardino da Siena ([18]), egli si presenta allo

---

autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus »; q. 180 a. 5 in corp. (p. 429a): « Sic igitur dicendum est quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter. Uno modo secundum actum: inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio praesentis vitae potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter et non secundum actum: inquantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma, ita tamen quod non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu. Et sic potest contemplatio huius vitae pertingere ad visionem divinae essentiae ». Vedi anche sotto, nota 61.

([15]) Dionigi Cert., *De contemplatione* lib. 3 a. 24 (XLI, pp. 286D'-287A).

([16]) Idem, *In cap. XII Numerorum* a. 21 (II, p. 390B').

([17]) Su la visione della divina essenza, accordata alla Vergine in questa vita, secondo la dottrina del *Mariale* attribuito a S. Alberto Magno, vedi il nostro recente lavoro: *La B. V. Maria vide in terra la divina essenza? Dottrina di Giulio Cesare Recupito S.I. (1581-1647)*, in *Marianum*, 19 (1957) pp. 421-426.

([18]) *Ivi*, pp. 433-434.

storico come uno degli scrittori più autorevoli e più influenti nella diffusione di questo privilegio mariano. Prima di esporre gli argomenti coi quali il Certosino avvalora la sua credenza, ne presentiamo il pensiero nella successione cronologica degli scritti ([19]).

1. - Il fatto

La prima opera in ordine di tempo che fa al caso nostro, è il *De praeconio et dignitate Mariae* (1432-1434); assieme al *De dignitate et laudibus B. V. Mariae* (c. 1458), esso costituisce la fonte più diretta e più abbondante per lo studio della dottrina mariologica dionisiana ([20]). Il Dottore Estatico accenna al caso di Mosè e di S. Paolo, ai quali egli accorda il privilegio di avere visto in terra la divina essenza; ed applicando il principio mariologico di « eminenza », conclude:

> « Itaque, si iuxta praedemonstrata, his tam sublimibus viris nedum compar, sed eminentior prorsus atque in omni perfectione exaltatior exstitit Dei carissima, cur ei tam desiderabilis tamque divina perfectio concessa non fuerit, aut cur ei negari debeat, nec cerno, neque reperio » ([21]).

([19]) Su la cronologia degli scritti di Dionigi il Certosino, vedi : A. Stoelen, *Denys le Chartreux*, in DSp., III, coll. 432-434; *De Cronologie van de Werken van Dionysius de Kartuizer. De eerste Werken en de Schriftuurkommentaren*, in *Sacris Erudiri*, 5 (1953) pp. 361-401: *Recherches récentes sur Denys le Chartreux*, in RAM, 29 (1953) pp. 250-258; *Dionysius de Kartuizer*, in *Theologisch Woordenboek*, I (1953) coll. 1055-1062.

([20]) Circa la data di composizione e la mutua relazione di queste due opere mariane, vedi: F.M. Bauducco, S.I., *Due Mariologie di Dionigi il Certosino e loro cronologia*, in *Marianum*, 13 (1951) pp. 453-470. La datazione del Bauducco è stata accettata dallo Stoelen (*Recherches récentes*, pp. 252-257), mentre prima riteneva che il *De praeconio* fosse stato composto verso il 1451-1452 (*De chronologie*, pp. 392-393 e 401).

Su la dotrina mariologica del Dottor Estatico hanno scrito: J. De Wit, *Dionysius de Karthuizer over O.L. Wrouw*, in *Handelingen v. h. vlaamsch Maria-Congres*, Brussel 1921, pp. 345-351; - A Weherens, S.M.M., *Maria Middelares volgens Dionysius de Karthuizer, 1402-1471*, in *De Standaard van Maria*, 7 (1931) pp. 78-84 e 149-154; - F.M. Bauducco, S.I., *L'Illuminatrice nelle opere di Dionigi il Certosino*, in *Marianum*, 10 (1948) pp. 191-210; - e sopratutto: B. Tonutti, O.F.M., *Mariologia Dionysii Cartusiani (1402-1471)*, in *Bibliotheca mariana medii aevi*, fasc. VII, Romae 1953.

([21]) Dionigi Cert., *De praeconio et dignitate Mariae* lib. 2 a. 18 (XXXV, p. 524B').

Nel *De contemplatione* (1440-1445) viene agitata la questione se altri, all'infuori di Mosè e di S. Paolo, abbiano visto Iddio « *per speciem* » durante la vita presente, oppure se soltanto i due grandi personaggi siano stati gratificati di un tanto privilegio. Dalla Scrittura canonica nulla possiamo arguire in merito ad una tale ipotesi, nè pro nè contro. Tuttavia non si deve esitare nei confronti della Madre di Dio:

> « Neque enim putandum est id virgineae Dei Genitrici esse negatum, quod servis scribitur condonatum » ([22]).

Commentando (c. 1456) il versetto della Cantica « *Introduxit me rex in cellaria sua* » (1, 3), il Certosino ricorda che dalla Sacra Scrittura si deduce che S. Paolo (2 *Cor.* 12, 1-4) e Mosè (*Esodo* 33, 11) videro in questa vita Dio « *per speciem* », chiaramente e direttamente. Così pure dell'apostolo S. Giovanni si dice che nessun uomo, al pari di lui, vide più limpidamente tante segrete cose. Nondimeno,

> « pie censetur in his sacratissima Virgo excepta, atque prae cunctis privilegiata: ita quod Rex ac Filius eius, divitias gloriae suae ac gloriam divitiarum suarum aeternalium, increatarum, clarius, iucundius ac eminentius demonstraverit suae felicissimae ac praeclarissimae Genitrici, quam alicui ceterorum; sicque per contemplationem introduxit eam in cellaria sua, in secreta et abdita sapientiae suae, in mansiones caelestes, in occultissimas ac profundissimas theorias, tamquam familiarissimam secretariam et consiliariam suam, et tamquam sapientissimam sponsam ac dilectissimam suam matrem, cui utique secretiora aperuit » ([23]).

Più sotto viene celebrato l'amore del Figlio per la Madre, e le sue mirabili comunicazioni ed operazioni nell'anima di lei; onde il pio monaco esclama:

> « O quis queat excogitare aut capere, qualiter Verbum illud aeternum, quod suo claro intuitu angelos sanctos felicitat, mentem suae dilectissimae, capacissimae, ac innocentissimae Matris assidue visitavit; quam copiosissime omnia interiora

([22]) Dionigi Cert., *De contemplatione* lib. 3 a. 24 (XLI, 287A').
([23]) Idem, *Enarratio in cap. I Cantici canticorum* a. 5 n. 3 (VII, p. 324D).

> eius illuminavit, quam calidissime inflammavit ipsius affectum, quam mire et ineffabili modo felicissimam et affectuosissimam suam Genitricem corroboravit, ornavit, perfecit, implevit, totaliterque possedit? Quidquid de perfectione raptus et ecstasis, quidquid de praelibatione et participatione futurae beatitudinis fuit in aliis, multo eminentius in ea creditur exstitisse. Et si quidam Sanctorum credendum Deum in hac vita vidisse per speciem, cur non potius atque limpidius, et forsan frequentius ac diuturnius ipsa? Nonne caritas communicat et ostendit se personae, singulariter familiarissimeque dilectae? » ([24]).

Verso l'anno 1459 il celebre figlio di S. Brunone commentò il I libro delle *Sentenze*, in cui asserisce:

> « Praeelectissima Virgo quamdiu vixit in corpore adhuc mortali, fuit viatrix, quamvis certissime credatur interdum rapta in divitias gloriae Dei usque ad summae Trinitatis visionem per speciem, multo utique clarius, et ut puto, multo frequentius ac diuturnius, quam Paulus aut Moyses » ([25]).

La stessa dottrina viene propugnata con eguale sicurezza nel commento al *De caelesti seu angelica hierarchia* dello pseudo-Areopagita (1465-1466), quando ormai volgeva al tramonto l'attività letteraria del grande Certosino. In esso si riapre la questione proposta più di vent'anni addietro nel *De contemplatione*: se, cioè, soltanto Mosè e S. Paolo oppure anche altri hanno visto in terra la divina essenza. Il Dottore Estatico è dubbioso sul conto degli altri; ma riguardo alla Madre del Signore si esprime in maniera categorica, come sempre:

> « Quamvis hoc de solis Moyse et Paulo ita legatur et comprobetur [*in S. Scriptura*], an tamen et aliis sit concessum, quis novit? Imo et de supermundissima Virgine non aestimo dubitandum » ([26]).

2. - Gli argomenti

Secondo la mente dell'insigne mariologo, la scienza che ebbe in terra la B. V. Maria si avvicinò ed eguagliò la visione

---

([24]) Dionigi Cert., *Enarratio in cap. I Cantici canticorum* a. 14 n. 1 (VII, p. 380B'C').

([25]) Idem, *Sent.* I dist. 16 q. 2 (XIX, p. 569C').

([26]) Idem, *Comment. in De Caelesti hierarchia* c. 4 a. 22 (XV, p. 92C').

dei beati comprensori in cielo, nella misura che ciò può avvenire o si addice in una pura creatura ancora viatrice ([27]). Abbiamo visto come egli insistentemente affermi che la Madre di Gesù, quand'era sulla terra, ha visto Iddio « *per speciem* », l'ha visto nella sua essenza, direttamente e con chiarezza. Esaminiamo ora le argomentazioni, sulle quali il Certosino poggia la sua sentenza.

a) *Predestinazione e capacità recettiva della Vergine.*

Iddio onnipotente è un agente sommamente libero, tutto dispone e compie secondo il suo beneplacito; e quando egli conferisce più abbondante grazia ed una più chiara cognizione all'uno che all'altro, ciò può avere origine da una duplice causa. Da parte di Dio, anzitutto, il quale predestina alcuni ad una più intensa felicità, e perciò li previene con grazie più segnalate, li tocca, li ispira, li converte, illumina la loro mente e infiamma la loro volontà. In secondo luogo, dipende da chi riceve, in quanto che egli consegue tanto maggiore grazia, quanto più ampia è la sua capacità recettiva e più sublime la sua dignità. Nel primo caso, quando uno accoglie dall'alto più abbondante grazia, ciò avviene in ragione di una maggiore carità da parte di Dio verso chi riceve; nel secondo caso, quando uno riceve in più larga misura, lo si deve ad una più intensa preparazione da parte del soggetto stesso, anche se principalmente ciò dipenda dalla elezione e dalla grazia fatta da Dio in antecedenza.

Orbene, nella misura che la Vergine Maria fu da Dio maggiormente amata e la sua anima era più suscettibile di vedere Iddio « *per speciem* », per il fatto che era adorna di più integra purezza ed accesa da più ardente carità, così, al di sopra di tutti gli altri, fu elevata a tale visione in maniera più sublime e con maggior frequenza ([28]).

([27]) Dionigi Cert., *De dignitate et laudibus B. V. Mariae* lib. 3 a. 1 (XXXVI, p. 106D): « Cognitio viatorum in beatissima Virgine Maria in tantum appropinquavit et assimilata est visioni Beatorum et comprehensorum, quantum fieri potest aut decet in persona creata viatrice ».

([28]) *Ivi* lib. 2 a. 12 (p.87AC).

b) *Maternità divina e conseguente amore.*

Il privilegio mariano sotto esame, com'è logico aspettarsi, trova valido fondamento nella maternità divina e nel conseguente amore di Dio verso la Vergine, e viceversa. Infatti, un più intenso amore produce una unione più stretta, e procura molti beni all'amato. Ora, si domanda il pio monaco di Roermond, come si potrebbe credere che Iddio non abbia concesso la grazia di vedere la divina essenza alla Madre sua, che ha eletta ed amata in maniera sì ineffabile, al di sopra di tutte le altre creature? Che c'è di straordinario, se anche in questa vita Iddio ha concesso alla Vergine di vederlo nella sua stessa essenza « *per speciem* », quando si rifletta che egli si è degnato di prendere da lei la vera natura? « *Si ipsa dedit Deo esse quod ipsa est, cur non ei dedisset Deus intelligere quod ipse est?* » ([29]).

Inoltre, quanto più generosamente un viatore si dedica al culto del Creatore e dona se stesso a Dio più integralmente, aderendo a lui con più acceso fervore, tanto più Iddio, la cui pietà, carità e liberalità non hanno confini, dona se stesso ed i suoi carismi ad un tale uomo con più condiscendenza e in maggior copia, e si rivela a lui più manifestamente. Ma è chiaro che la mitissima e devotissima Vergine Maria, più di tutti i santi viatori e senza confronto, s'è donata totalmente ed integralmente a Dio e al suo servizio; anzi, gli somministrò la sostanza della sua carne quale materia dell'incarnazione, lo nutrì, lo allattò, lo abbracciò con materno affetto e con somma riverenza. Orbene, anche il Figlio, sommamente buono e munifico, più che tutti gli altri visitò la Madre sua, la riempì di copiosissime grazie, ne illuminò la mente, e a lei manifestò con maggior chiarezza e più frequentemente se stesso, così com'è ([30]).

Infine, la pienezza di grazia, che adornò l'anima della Madonna, fu tale e tanta che ella stessa non l'avrebbe piena-

([29]) Dionigi Cert., *De praeconio Mariae* lib. 2 a. 18 (XXXV, p. 524C').
([30]) Idem, *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 12 (XXXVI, p. 87DB').

mente compresa se non l'avesse contemplata nella divina essenza. Poichè quest'altissima grazia consiste sopratutto nell'essere diventata la vera Madre del vero ed onnipotente Iddio; e questo privilegio non può essere inteso adeguatamente, qualora non sia veduta « *per speciem* » la maestà stessa di Dio.

> « Ut igitur incomparabilis gratiosissimaque Virgo Deo incessabiliter gratior exsisteret, datam etiam sibi gratiam perfectius conciperet, itemque per hoc Filium Deum tractaret honestius, amaret ardentius, lactaret iucundius, ministraret humilius, conviveretque decentius, decuisse videtur quod vel aliquando ei ipse se clare manifestaverit » ([31]).

c) *Il principio di « eminenza ».*

Il Certosino ripetutamente adduce il principio di « eminenza » per concludere che la Madre di Dio fu assunta alla visione della divina essenza, quand'era ancora sulla terra. Infatti, tutto ciò che c'è di perfezione nel ratto e nell'estasi, quanto fu concesso agli altri di pregustamento e di partecipazione alla felicità futura, in maniera molto più eminente venne a trovarsi presumibilmente nella Vergine ([32]). Ora, se in base alla tradizione dei santi Dottori, di alcuni uomini singolarmente fortunati, e in particolare di Mosè e di Paolo, si pensa che durante questa vita siano stati elevati a tanta grazia da vedere Iddio nella sua essenza; quanto più ciò deve credersi della Vergine Maria, la quale non solo fu eguale a questi illustri personaggi, ma senza pari fu più elevata e più gloriosa in ogni perfezione ([33]).

d) *Il principio di « analogia ».*

Forse nessun teologo, prima di Dionigi Certosino, ha applicato il principio mariologico di « analogia » con tanta chia-

---

([31]) DIONIGI CERT., *De praeconio Mariae* lib. 12 a. 18 (XXXV, p. 525BC).

([32]) IDEM, *In cap. IV Cant.* a. 14 n. 1 (VII, p. 380C').

([33]) IDEM, *De praeconio Mariae* lib. 2 a. 18 (XXXV, p. 524B'); *Sent.* I dist. 16 q. 2 (XIX, p. 569C'); *De dignitate B.V. Mariae* lib. 3 a. 1 (XXVI, p. 106A'); *In cap. I Cant.* a. 5 n. 3 (VII, p. 324D); a. 14 n. 1 (p. 380C'); *Comment. in De caelesti hierarchia* c. 4 a. 22 (XV, p. 92C').

rezza, per concludere che la Madonna vide sulla terra la divina essenza; bisogna pervenire al secolo XVII per averne un riscontro nella letteratura mariana, quando cioè la pia sentenza era già largamente propagata.

La Madre del Signore fu sommamente simile al Figlio in tutti i doni di natura e di grazia. Ma Gesù, dall'istante della sua concezione, fu perfetto comprensore anche secondo la natura assunta; non però alla stregua dell'intelletto divino.

> « Ceteris ergo in hoc quoque ei similior censenda est Mater virginea. Nec alienum reor, si quod animae Filii indesinenter impertitum est, Matris etiam purissimae sanctissimaeque menti, aut semel, aut quandoque, aut certe ubertim concessum quis asserat » ([34]).

Alcuni decenni dopo, il nostro autore riprende la stessa argomentazione, affermando che la Vergine fu molto simile al suo Unigenito in ogni sapienza, perfezione e grazia: anzi venne a trovarsi in mezzo, tra Cristo e gli altri uomini viatori. Ora il Figlio, secondo la parte superiore della sua anima, cioè l'intellettiva, fu comprensore e vide la Divinità manifestamente « *per speciem* » dal primo istante in cui venne creata la sua anima.

> « Condecens igitur fuit, eius praestantissimam ac capacissimam Genitricem ad huiusmodi visionem, saltem interdum, et forsan frequenter, prae ceteris clarius ac gratiosius, imo et gloriosius in vita hac elevari » ([35]).

3. - Altri problemi

La esposizione della dottrina dionisiana concernente la chiara visione di Dio, concessa alla Vergine sulla terra, non sarebbe esauriente, qualora non accennassimo ad altri problemi, quali: la frequenza e l'intensità, il modo, gli effetti e la natura di un simile privilegio.

([34]) Dionigi Cert., *De praeconio Mariae* lib. 2 a. 18 (XXXV, p. 525A).
([35]) Idem, *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 12 (XXXVI, p. 87D).

Anzitutto, in merito al tempo o circostanze in cui la Madonna avrebbe visto la divina essenza, non abbiamo alcuna determinazione precisa presso Dionigi il Certosino. Altri, prima di lui, avevano pensato che la Vergine avesse visto chiaramente la divinità o nell'istante della incarnazione o della natività ([36]), od anche durante la felice gestazione ([37]), oppure quando le apparve il Figlio risorto ([38]). Il pio monaco, invece, si limita ad asserire in genere che il dono fu concesso alla Vergine « almeno qualche volta » ([39]), « di quando in quando, e forse frequentemente » ([40]), « più chiaramente e più frequentemente »

([36]) Absalon, abate di Springiersbach (+ 1203), *Sermones festivales*, sermo 24: *In annunciatione beatae Mariae* (PL 211, 133D); - Riccardo di S. Lorenzo (+ dopo il 1245), *De laudibus B. Mariae Virginis* lib. 4 c. 35 n. 1. (inter *Opera omnia B. Alberti Magni*, ed. A. ed Ae. Borgnet, XXXVI, Parisiis 1898, p. 271a); - Antonino di Firenze, O. P. (+ 1459), *Summa theologica* parte IV tit. 15 c. 17 § 1 (IV, Veronae 1740, col. 1019).

([37]) Bartolomeo Albizzi da Pisa, O.F.M. (+ 1401), *De vita, et laudibus B. Mariae Virginis libri sex... in quibus omnia potissimum, quae de ea conscripserunt Evangelistae; ac innumera etiam ad vitae Christi cursum pertinentia diligenter enarrantur...* lib. 2 fructus 7 (Venetiis 1594, pp. 243-244). La stessa cosa viene affermata verso la fine del medesimo secolo da Ludovico di Prussia, O.F.M. (+ 1496), *Trilogium animae, non solum religiosis verumetiam saecularibus praedicatoribus confessoribus contemplantibus et studentibus lumen intellectus et ardorem affectus* parte II c. 16 lett. y (Nurimberga 1498, [s.p.]): « Considerandum septimo: quod de beata Virgine Maria pie etiam credendum est quod raptum patiebatur usque ad visionem et fruitionem deificam. Praesertim dum in eius utero Christus moreretur ».

([38]) Amedeo di Losanna, O. Cist. (+ 1156), *De Maria virginea matre*, hom. 6: *De gaudio et admiratione B. Virginis in resurrectione et ascensione Iesu Filii sui ad Patris dexteram* (PL 188, 1331D-1332A): « Surrexit enim, et erexit animum Matris suae. Iacebat illa velut in quadam arctissimo moeroris tumulo, donec Dominus iacuit in sepulchro. Illo namque resurgente, revixit spiritus eius, et quasi de gravi somno evigilans, solem iustitiae et radios refulgentis in luce matutina respexit. Intuita est ortum surgentis aurorae, et praecedentem in Filio futuram carnis resurrectionem. Pascebatur oculis carne fulgida resurgenti, *et mente cernebat gloriam Divinitatis, ut intus et foris egrediens et ingrediens frueretur pascuis verae sempiternaeque felicitatis.* Facta igitur extra se, suique oblita prae gaudio, adhaesit corde laetissimo Patri spirituum, et conglutinata Deo, in illum totum efferebatur, in cuius amoris immensitate tota refundebatur ».

([39]) Dionigi Cert., *De praeconio Mariae* lib. 2 a. 18 (XXXV, p. 524D'): « Itaque, si Maria Deum continuo clarius noverat aestuantiusque amabat, eum, si non decipior, *vel aliquando* omnibus excellentius vidit »; *ivi*, p. 525C: « Decuisse videtur quod *vel aliquando* ei ipse Deus se clare manifestaverit ».

([40]) Idem, *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 12 (XXXVI, p. 87D): « Condecens igitur fuit... Genitricem ad huiuscemodi visionem, *saltem interdum*, et *forsan frequentius...* elevari ».

che agli altri ([41]); « molto più manifestamente, con maggior frequenza e durata » che a Mosè e a S. Paolo ([42]).

Ci si può chiedere, inoltre, in che modo la Madre del Signore veniva elevata alla visione di Dio « *per speciem* »; quali, cioè, erano le condizioni e le ripercussioni psico-somatiche, cui la Vergine andava soggetta quando era favorita da sì altissima contemplazione. Subiva ella pure il fenomeno del ratto, come Mosè e S. Paolo, e quindi la astrazione o alienazione di tutti i sensi, tanto da vivere una vita, non più sensitiva e naturale, ma unicamente spirituale e divina? ([43]). Oppure dobbiamo escludere nella Madonna qualsiasi specie di ratto e concederle un genere di visione più semplice, se vogliamo, ma anche più perfetto: in guisa che ella sarebbe stata elevata alla visione chiara di Dio con facilità, senza scosse e assopimenti, anzi conservando l'esercizio calmo e naturale dei sensi interni ed esterni? La teologia e l'esperienza mistica ci informano che, quanto più l'anima s'appressa a Dio, tanto più si semplifica nel suo modo di conoscerlo e di amarlo, ed è in grado di ricevere le più sublimi comunicazioni, senza patire quei rapimenti che producono l'astrazione dei sensi e che talvolta causano anche la sospensione della vita vegetativa. Questi fenomeni violenti e, diciamo pure, anormali e perturbatori accadono sopratutto all'inizio della vita mistica, mentre si fanno più rari, sino a scomparire, di mano in mano che l'anima progredisce e si assuefà alle divine comunicazioni o invasioni ([44]).

([41]) Dionigi Cert., *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 12 (XXXVI, p. 86D'): « Si ergo Deus bonitatis immensae se ipsum tam gratiose et clare in vita praesenti ostendit famulis suis, quanto magis dilectissimae Matri suae? Imo pie credendum videtur, quod utique suae dignissimae Genitrici tanto *frequentius, clarius* ac *diu turnius* ostendit in vita ista suae essentiam deitatis per speciem ».

([42]) Idem, *Sent.* I dist. 16 q. 2 (XIX, p. 569C'): « Paeelectissima Virgo quando vixit in corpore adhuc mortali, fuit viatrix, quamvis certissime credatur interdum rapta in divitias gloriae Dei usque ad summae Trinitatis visionem per speciem, *multo utique clarius... multo frequentius* ac *diuturnius,* quam Paulus aut Moyses ». Vedi anche: *De dignitate B. V. Mariae* lib. 3 a. 1 (XXXVI, p. 106A'); *In cap. IV Cant.* a. 14 n. 1 (VII, p. 380C').

([43]) Vedi sopra, nota 12.

([44]) La dottrina, cui alludiamo, è comunissima presso i teologi mistici: « Communi sententia admittitur in supremo contemplationis infusae gradu, in unione transformanti, ecstases aut omnino cessare, aut rariores et leviores fieri; ut, videtur, ex quadam indirecta confortatione organismi qui iam pondus actionis divinae facilius ferre potest »: J. De Guibert, S. I., *Theologia spiritualis ascetica et mystica* n. 439 (ed. 2, Romae 1939, p. 397). Vedi anche A. Poulain, S.I., *Des grâces d'oraison* c. 19 n. 9 (éd. 11, Paris 1931, p. 298). Quale esempio preso dall'esperienza mistica, viene citato, fra tanti, S. Teresa d'Avila, *Castillo interior* morada VII c. 3 n. 12.

Che dobbiamo pensare di Maria? La sua ascesa mistica ha conosciuto questi stadi intermedi e imperfetti, ovvero è cominciata più in là la sua vita contemplativa, ed ha avuto inizio su quelle vette cui pervengono soltanto alcune anime singolarmente privilegiate?

Giustamente bisogna essere molto cauti nel rispondere a simili quesiti, per non lasciarsi prendere la mano da personali vedute e per avvicinarsi il più possibile a quella che fu la realtà delle cose. Tuttavia, non possiamo fare a meno di ricordare che la letteratura mariana tende ad escludere dalla vita mistica della Madre di Dio questi stadi intermedi, e quindi i relativi fenomeni sopra ricordati. Tale è pure il pensiero del nostro Certosino. Senza dubbio, durante la sua vita mortale, la Vergine ebbe frequentemente sublimi e ardentissime contemplazioni: che, però, si effettuavano senza l'alienazione dei sensi e senza stupore; nè si verificavano in lei quei languori ed irrigidimenti del corpo, che avvengono in altri. Questo poi è accaduto per una duplice causa, vale a dire: in virtù d'una particolare provvidenza da parte di Dio, che così ha voluto per la Madre sua benedetta; ed anche perchè la mente della Vergine era molto meglio disposta e più fortificata a ricevere le divine irradiazioni ([45]). Perciò la Madonna è alla pari degli altri santi in ordine alla contemplazione, alle visioni e rivelazioni, anzi li ha di gran lunga superati. Ma non si deve pensare che ciò sia av-

---

([45]) Dionigi Cert., *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 10 (XXXVI, p. 85B): « Huiusmodi contemplationes sublimes praefervidas, ut creditur frequentius habuisse absque alienatione a sensu omni exteriori, et stupore, debilitatione immobilitationeque corporis, quae in aliis raptis videntur: et hoc fuit ex moderamine et dispensatione Omnipotentis, sic esse volentis in Virgine benedicta, et quoniam purissima et illuminatissima mens gloriosae ac summae deificatae Mariae, fuit ad lucem et irradiationem divinam ad mysticae theologiae visiones elevantem, magis proportionata ac roborata ».

Riportiamo l'analoga dottrina di E. M. Boudon (+ 1702), *Dieu seul ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu* tr. 2 c. 18 (*Oeuvres complètes*, éd. J. P. Migne, II, Paris 1856, col. 539): « L'oraison de la divine Vierge était plus propre d'une âme bienheureuse que non pas d'une personne qui est encore dans la voie... Aussi est-il vrai qu'elle vivait en la terre comme les bienheureux au ciel. C'est pourquoi son oraison n'a jamais souffert l'extase, l'extase supposant quelque imperfection; car elle n'arrive qu'à raison de l'imbécillité des puissances ou de la faiblesse du tempérament... Dans l'extase les sens sont liés, à raison de la trop grande occupation de l'esprit, qui ne peut pas suffire à même temps à la lumière de la contemplation et à ses fonctions extérieures et corporelles. Jamais il n'y aura plus de lumières que dans le ciel, et jamais cependant il ne s'y rencontrera d'extase, parce que l'esprit et le corps y seront fortifiés. Il en va quelquefois en notre terre de même à proportion. Une grande lumière empêche des yeux faibles et malades, de bons yeux la supportent. Cela se remarque dans quelques saints qui ont éte à la fin de leur vie

venuto con l'astrazione dei sensi, coi rapimenti e con l'irrigidimento del corpo, come invece è accaduto negli altri ([46]).

Premesso questo, non potremmo credere che in simil guisa, senza ratti ed astrazioni, la B. V. Maria fosse elevata anche alla più eccelsa delle contemplazioni, possibili ad una creatura ancora viatrice: la visione di Dio « *per speciem* »? Il monaco di Roermond non affronta il problema direttamente, nè abbiamo indicazioni precise per scoprire, senza forzare i testi, il suo genuino pensiero. Ci sembra nondimeno che gli scritti del pio mariologo ci orientino in tal senso; la qual cosa, d'altronde, spiegherebbe come la Madonna, senza modificare la condotta esterna e senza farsi notare, godesse di un simile straordinario privilegio « *frequenter* » ([47]), « *frequentius* » ([48]), anzi « *multo frequentius ac diuturnius* » di qualsiasi altro mortale ([49]).

Dal che avremmo una nuova analogia o somiglianza della Madre col Figlio: questi vide « *ex debito* » la divina essenza senza interruzione, a partire dal primo istante dell'incarnazione, conservando inalterato ed efficace l'uso di tutti i sensi ([50]); la Madre solo di quando in quando e per privilegio veniva innalzata alla chiara visione di Dio con facilità e naturalezza. E come la vita del Salvatore esterior-

---

moins sujets aux extases, parce que leur entendement et leurs sens extérieurs et intérieurs avaient plus de forces pour soutenir les choses divines, par le secours de celui en qui nous sommes tout puissants. Comme sa douleur, pour grande qu'elle ait été, ne lui a jamais causé aucune pâmoison, jamais les délices de la contemplation ne lui ont ôté la liberté de ses sens. Autrement il faudrait dire que sa très-sainte vie aurait été une extase continuelle, la cause en ayant duré toujours ».

([46]) *Ivi* a. 11 (p. 86C): « Ipsa quippe a nullo illustrium non solum non vincitur, imo et universas personas illustres, contemplativas, heroicas, incomparabiliter vincit. Ideo contemplatio, visio, revelatio eius, omnium praedictorum contemplationes, visiones, revelationes inclyte superavit: quamvis non oporteat aestimare quod contemplationes ipsius fuerint cum huiusmodi alienatione, ecstasi, rigoreque corporis, ut de praefatis dictum est sanctis ». Il Certosino aveva parlato della contemplazione di alcuni celebri santi, tra i quali figurano: S. Paolo, S. Giovanni evangelista, S. Antonio abate, S. Girolamo, S. Francesco di Assisi, B. Egidio di Assisi, S. Caterina da Siena.

([47]) Vedi sopra, nota 40.

([48]) Vedi sopra, nota 41.

([49]) Vedi sopra, nota 42.

([50]) Dionigi Cert., *In cap. XXXIII Exodi* a. 44 (II, p. 114B'): « In tali tamen visione communiter homo non vivit vita sensitiva humana, sed intellectuali tantum modo ac divina, propter abstractionem praefatam... Nihilo minus per omnipotentiam Dei potest mens humana Deum ita videre, ipso homine sic vidente vitam sensitivam ducente, ut patet de anima Christi, quae a suae creationis et unionis exordio cum Verbo aeterno, vidit prae universis Beatis clarissime divinam essentiam, utendo sensitivis potentiis, vegetativarumque virium actibus ».

mente appariva comune ed ordinaria ai suoi concittadini ([51]), del pari, anche la vita di Maria, pur essendo intensissimamente concentrata in Dio, all'esterno si esibiva con modi estremamente semplici e spontanei, con discreto riserbo ma anche con calda « umanità », come gradisce immaginarsela la mentalità moderna, e sopratutto come ella stessa sembra palesarsi nelle preziose e purtroppo scarse narrazioni evangeliche.

Resta infine a sapersi di qual natura fosse il privilegio singolarissimo di cui ci occupiamo, e quali effetti producesse nell'anima di Maria. Appartiene esso alle grazie « *gratis datae* » o deve essere classificato tra i doni « *gratum facientia* »? Secondo B. Tonutti, il Dottore Estatico porrebbe la visione di Dio « *per speciem* », accordata alla Madre di Dio su la terra, tra i « *dona gratis data* » ([52]); ma non ci sembra esatto. Non ci risulta che il Certosino collochi espressamente la predetta sublime visione tra le grazie « *gratis datae* », elargite alla Vergine quaggiù; di più, se consideriamo gli effetti prodotti nell'anima della Madonna, come li descrive il nostro mariologo, essi manifestano un dono che tende piuttosto a santificare in modo mirabile il soggetto che ne è favorito, anzichè provvedere all'altrui utilità. In seguito ad una contemplazione tanto eccelsa, la B. V. Maria cresceva mirabilmente nella conoscenza di Dio e con più ardente carità a lui si univa. Poichè, sebbene non permanga nel soggetto a tal segno privilegiato il fervore dell'amore concepito durante l'intuizione diretta della divina essenza, tuttavia la persona che ha contemplato in tal guisa Iddio, non può dimenticare una visione tanto splendida, tanto desiderabile e gioconda; per cui essa vi aspira ardentemente, ed è infiammata più gagliardamente da questo santo fuoco, ricordando lo splendore e la gloria, l'ineffabile soavità, amabilità ed eccellenza in cui vide Iddio ([53]).

Questi effetti sommamente santificanti manifestano una causa della stessa natura, cioè sommamente santificatrice; quindi la visione di Dio « *per speciem* » si deve ascrivere alla categoria delle grazie « *gratum facientes* ».

([51]) Lo stupore e la meraviglia dei concittadini di Gesù di fronte alla sua dottrina sovrumana e alla sua taumaturgica potenza ci manifestano che sino a quel tempo la sua vita in Nazareth era apparsa comune, ordinaria, di nessun notevole rilievo; vedi *Matt.* 7, 54-56; *Marc.* 6, 2-3; *Luc.* 4, 32; *Giov.* 6, 42.

([52]) B. Tonutti, *Mariologia Dionysii Cartusiani*, p. 147.

([53]) Dionigi Cert., *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 12 (XXXVI, p. 87C').

III

ALTRI VIATORI, OLTRE LA B. VERGINE MARIA, VIDERO DIO « PER SPECIEM »?

Nel corso del presente studio abbiamo già più volte accennato che, secondo il Certosino, il Legislatore del popolo ebraico e il Dottore delle genti furono elevati a vedere Iddio nella sua essenza, quando erano ancora in terra. Il Dottore Estatico parla anche di altri illustri personaggi, ai quali talvolta venne attribuito il medesimo privilegio; essi sono: Adamo, S. Stefano protomartire, S. Giovanni evangelista. Resta poi a vedersi come il nostro autore affronti il problema in sede mistica: se cioè, al vertice della contemplazione, sia pure raramente e per breve tempo, si dia la visione chiara e faciale di Dio.

1. - Mosè e S. Paolo

Storicamene non è la stessa cosa trattare su un identico piano, in ordine a Mosè e a S. Paolo, il privilegio che stiamo studiando. Ci sono degli autori che concedono a S. Paolo di aver visto la divina essenza, il che invece negano a Mosè. Si discute, per esempio, se S. Agostino sia stato costante nell'attribuire a Mosè quanto indubitatamente accorda a S. Paolo ([54]): secondo alcuni, in età avanzata il Vescovo d'Ippona avrebbe cambiato parere nei confronti di Mosè ([55]). Così pure non sono d'accordo gli interpreti di S. Bonaventura: per gli uni egli avrebbe sostenuto che il Legislatore degli Ebrei avrebbe goduto lo stesso privilegio di Paolo ([56]), secondo altri

---

([54]) S. Agostino, *Epist.* 147: *Ad Paulinam, De videndo Deo* c. 13 n. 31 (PL 33, 610; ed. A. Goldbacher, in CSEL, XLIV, p. 305); *De Genesi ad litteram* lib. 12 c. 28 n. 56 (PL 34, 478; ed. J. Zycha, p. 423); c. 34 n. 65 (col. 482; ed. J. Zycha, pp. 430-432),

([55]) J. Huyben, *Ruysbroeck et saint Jean de la Croix,* p. 232; - M. Comeau, *La vie intérieure du chrètien d'après le « Tractatus in Joannem » de saint Augustin,* in *Recherches de science religieuse,* 20 (1930) pp. 12-13.

([56]) É. Longpré, O.F.M., *La théologie mystique de saint Bonaventure,* in *Arch. Franc. Hist.,* 14 (1921) pp. 97-98; *Bonaventure* (saint), in DSp., I, col. 1839; - S. Gruenewald, O.F.M. Capp., *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit*

no ([57]). Duns Scoto attribuisce all'Apostolo delle genti d'aver contemplato Iddio nella sua essenza ([58]), ma non parla di Mosè. Il francescano Nicolò de Lira (+ 1340) nega espressamente che Mosè abbia visto la divina essenza sulla terra ([59]), mentre tiene tutto l'opposto rispetto a S. Paolo ([60]).

Di per sè, dunque, e tenuto conto di tutto l'ambito storico, i due personaggi dovrebbero essere studiati separatamente. Nondimeno, in questo nostro lavoro, crediamo più opportuno e più logico trattarli insieme per un duplice motivo: primo, perchè quando il Certosino parla dell'uno, per lo più nomina anche l'altro; secondariamente, perchè egli accorda ad entrambi il singolare privilegio alla stessa stregua, come prima di lui aveva fatto il Dottore Angelico ([61]), dal quale il nostro autore in gran parte dipende.

Dice la Scrittura che il Signore parlava a Mosè, faccia a faccia, come suole un uomo parlare a un suo amico (*Esodo* 33, 11). Mosè, infatti, a suo piacimento, ebbe frequenti colloqui e rivelazioni da parte di Dio. Il che però accadeva tramite un Angelo che, « *in Dei persona* », appariva e parlava, pren-

---

besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventuras, München 1932, p. 43, nota 57, e p. 53.

([57]) K. Rahner, S. I., *La doctrine des « sens spirituels » au Moyen-Age, en particulier chez saint Bonaventure*, in RAM, 14 (1933) p. 282, nota 2.

([58]) Duns Scoto, *Op. ox.*: Prol. q. 2 n. 12 (ed. L. Vivès, VIII, Parisiis 1893, p. 95b; ed. Romana, I, Civitas Vaticana 1950, p. 81); II dist. 3 q. 9 n. 8 (XII, p. 214b); III dist. 31 q. un. n. 2 (XV, p. 408a); IV dist. 49 q. 12 n. 7 ad 2um (XXI, p. 443a).

([59]) Nicolò de Lira, O.F.M., *Biblia sacra cum glossis, interlinearis et ordinaria*: *In Exodum* c. 33 (I, Venetiis 1588, p. 202va): « Non enim vidit [*Moyses*] divinam essentiam ».

([60]) Idem, *Biblia sacra...*: *In IIam Cor.* c. 12 (VI, p. 76rb): « Vidit nempe Paulus tunc nude divinam essentiam ».

([61]) Sono parecchi i luoghi dove l'Angelico Dottore parla della visione della divina essenza, accordata a Mosè e a S. Paolo durante la presente vita; vedi: *Expositio in Epist. 2. Cor.* c. 12 lectio 2 (ed. Parmae 1862, XIII, p. 369b); *De veritate* q. 12 a. 14 (ed. Parmae, IX, pp. 216a-217a); q. 13 a. 2 (pp. 219a-220b); q. 18 a. 1 ad 13um (p. 275b); *Sent.* IV dist. 49 q. 2 a. 7 ad 4um e ad 5um (ed. Parmae, VII/2, pp. 1211b-1212b); *Summa theologica* I q. 12 a. 11 (ed. Leonina, IV, pp. 134a-135b); II-IIae q. 174 a. 4 (X, p. 397ab); q. 175 aa. 3-4 (pp. 404a-406b); q. 180 a. 5 (pp. 428a-429b); ecc.

dendo sembianze umane. Ma il sacro testo narra ancora che Mosè « *palam, non per aenigmata et figuras Dominum videt* » (*Num.* 12, 8). In queste parole, dice Dionigi il Certosino, vien fatto capire che Mosè in questa vita ha visto Iddio « *per speciem* »: ha visto, cioè, la divina essenza in se stessa, con chiarezza e direttamente. Così pensano S. Agostino e tutti i dottori cattolici che a lui si accordano. In questo passo dei *Numeri* viene dunque insinuato che al grande condottiero fu concesso quanto gli fu negato nell'*Esodo* (33, 13.20) ([62]).

A più riprese, il Dottore Estatico riparla di Mosè e del grande privilegio di cui fu favorito in terra ([63]). Egli non ignora che i Rabbini ed alcuni cattolici hanno inteso diversamente il passo sopra riportato ed hanno negato a Mosè la visione della divina essenza ([64]). Ma la prima interpretazione, in base alla quale viene attribuito a Mosè l'eccezionale grazia, secondo il nostro autore, « *verior esse censetur* » ([65]); mentre la seconda « *non videtur consonare dicto Sanctorum* » ([66]). Onde Mosè fu il più grande dei profeti. Il profeta infatti vede per visione immaginaria o intellettiva. Orbene, in ordine alla visione immaginaria, Mosè superò gli altri profeti per la fre-

---

([62]) Dionigi Cert., *In cap. XII Numerorum* a. 21 (II, p. 390D); *In cap. XLV Ecclesiastici* a. 46 n. 3 (VIII, p. 270D'); *Sent.* IV dist. 49 q. 4 (XXV, p. 421A); *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 12 (XXXVI, p. 86B').

([63]) Idem, *In cap. XXXIII Exodi* a. 44 (II, p. 114A'); *In cap. XII Numerorum* a. 21 (p. 390D); *Commentaria in Psalmos davidicos* a. 3 (V, p. 397C'); *In cap. I Cant.* a. 5 n. 3 (VII, p. 324C); *In cap. XLV Ecclesiastici* a. 46 nn. 2-3 (VIII, pp. 269D'); *In cap. I Ioannis* a. 5 n. 18 (XII, p. 295C); *In cap. VI* a. 17 n. 46 (p. 398B'); *In cap. VI epist. I ad Tim.* a. 6 n. 16 (XIII, p. 429A'); *In cap. IV epist. I Ioannis* a. 6 n. 12 (XIV, p. 43C'); *Comment. in De caelesti hierarchia* c. 4 a. 22 (XV, p. 92B'); *Commentaria in librum De mystica theologia: Difficultatum praecipuarum absolutiones breves ac necessariae* a. 1 (XVI, p. 483A); *Commentaria in epistolas S. Dionysii: Elucidatio epistolae IX* a. 19 (XVI, p. 563B'); *Sent.* I dist. 16 q. 2 (XIX, p. 569C'); IV dist. 49 q. 4 (XXV, p. 420D'); *In festo S. Stephani* (XXXI, p. 168D); *De praeconio Mariae* lib. 2 a. 18 (XXXV, p. 524DA'); *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 12 (XXXVI, p. 86B'C'); *De natura aeterni et veri Dei* a. 23 (XXXIV, p. 41C); *De contemplatione* lib. 3 a. 24 (XLI, p. 287A); ecc.

([64]) Idem, *In cap. XII Numerorum* a. 21 (II, p. 390B'); *Sent.* IV dist. 49 q. 4 (XXV, p. 421A').

([65]) Idem, *In cap. XII Numerorum* a. 21 (II, p. 390D').

([66]) Idem, *Sent.* IV dist. 49 q. 4 (XXV, p. 421A').

quenza e per la maniera: gli altri avevano le visioni durante il sonno e udivano, egli anche quando era sveglio e vedendo l'Angelo che gli parlava. In quanto alla visione intellettuale, Mosè sopravanzò gli altri veggenti, perchè in questa vita ha visto Iddio « *per speciem* » ([67]).

Come Mosè, anche S. Paolo vide chiaramente la divina essenza durante il famoso rapimento al terzo cielo (2. *Cor.* 12, 1-4): vide, cioè, Iddio faccia a faccia e « *per speciem* », « *sicut Beati in patria* » ([68]).

Riferisce il Certosino che ci sono diversi modi di presentare i tre cieli, al terzo dei quali fu rapito l'Apostolo. Per alcuni, il primo cielo significa la visione « corporea », fatta in maniera straordinaria, in guisa che uno vede quello che un altro, pur essendo presente, non può vedere; viene, appunto detta cielo, per il fatto che ad uno è celato quel che ad altro viene rivelato. Per secondo cielo deve intendersi la visione « immaginaria »: in essa appariscono le immagini corporee, non i corpi. Il terzo cielo adombra la visione puramente « intellettuale », con la quale non si vede nè il corpo nè l'immagine del corpo, ma la mente si fissa nella contemplazione delle cose divine: a questo modo Paolo vide Iddio, vide la divina essenza manifestamente e immediatamente, ossia faccia a faccia e « *per speciem* ».

Altri invece chiamano primo cielo la gerarchia angelica inferiore, costituita dagli angeli, dagli arcangeli, dai principati; secondo cielo viene intesa la gerarchia media, ove sono le potestà, le virtù, le dominazioni; il terzo cielo significa la gerarchia suprema: ivi sono i Troni, i Cherubini e i Serafini. L'Apostolo sarebbe dunque stato elevato al terzo cielo, vale a dire sino ad eguagliare la conoscenza che hanno gli Angeli del-

---

([67]) Dionigi Cert., *In Psalmos davidicos* a. 3 (V, p. 397C'D'). Vedi anche: S. Tommaso, *Summa theologica* II-IIae q. 174 a. 4 in corp. (X, p. 397a); *De veritate* q. 12 a. 14 in corp. (IX, p. 216b).

([68]) Idem, *In cap. XII epist. II ad Cor.* a. 12 n. 2 (XIII, p. 254B).

la suprema gerarchia, in maniera che egli vide Iddio tanto chiaramente quanto essi.

Altri infine per primo cielo intendono la cognizione dei mondi celesti: per secondo cielo, la cognizione degli spiriti celesti; per terzo cielo, la conoscenza delle divine Persone, cui venne elevato Paolo durante il ratto ([69]).

Comunque venga interpretato il terzo cielo cui fu rapito l'Apostolo, ivi egli avrebbe contemplato la divina essenza ([70]).

Il singolare carisma, elargito ai due grandi personaggi biblici, fu possibile mediante il ratto, in virtù del quale essi non vivevano più una vita sensitiva e naturale, ma puramente intellettuale e soprannaturale, con una totale sospensione dall'esercizio dei sensi esterni ed interni ([71]). Fu poi conveniente, come asserisce l'Angelico Dottore ([72]), che il Legislatore degli Ebrei e il Dottore delle genti per eccellenza fossero conformi in questa particolare grazia ([73]). Ma mentre conosciamo le circostanze in cui Paolo fu elevato alla chiara visione di Dio, riguardo a Mosè ignoriamo il luogo, il tempo e quante volte godesse lo stesso privilegio ([74]); certo, almeno una volta, come asseriscono di comune accordo i Dottori ([75]).

([69]) Dionigi Cert., *In cap. XII epist. II ad Cor.* a. 12 n. 2 (XIII, p. 254AD).

([70]) Sono molti i luoghi ove il Dottore Estatico attribuisce all'Apostolo questo privilegio. Generalmente ne parla nominando anche Mosè: vedi sopra, nota 63; ed inoltre *Commentarium in Psalmum LXVII* a. 32 n. 28 (VI, p. 165B); *Enarratio in cap. XXIII Matthaei* a. 37 n. 34 (XI, p. 256C'); *Enarratio in cap. III epistolae II B. Petri* a. 3 n. 15 (XIII, p. 697D); *In cap. IX Actuum Apostolorum* a. 9 n. 9 (XIV, p. 140C); *Contra perfidiam Mahometi* lib. 3 a. 3 (XXXVI, p. 366A'); ecc.

([71]) Vedi sopra, pp. 376-377 e la nota 12.

([72]) S. Tommaso, *Summa theologica* II-IIae q. 175 a. 3 ad 1um (X, p. 405a).

([73]) Dionigi Cert., *In cap. XII Numerorum* a. 21 (II, p. 390A'); *Sent.* IV dist. 49 q. 4 (XXV, p. 421D).

([74]) Idem, *In cap. XII Numerorum* a. 21 (II, p. 390DA'): « Veruntamen, ubi, quando seu quoties concessa sit Moysi in hac vita cognitio illa deitatis per speciem, Scriptura non exprimit, nec doctores authentici hoc determinasse inveniuntur ».

([75]) Idem, *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 12 (XXXVI, p. 86A').

2. - Adamo, S. Stefano, S. Giovanni evangelista

Anche al primo genitore Adamo venne attribuita la visione della divina essenza, cui sarebbe stato elevato durante il noto sonno estatico (*Gen.* 2, 21). A diffondere ed avvalorare questa opinione ha indubbiamente contribuito S. Agostino ([76]), dal quale è passata nella Glossa ([77]). Questo è valso, non fosse altro, ad impostare il problema presso teologi ed esegeti: tanto che S. Tommaso, per esempio, dedica uno studio a parte sull'argomento sia nel *Commento alle Sentenze* (1254-1256) che nel *De veritate* (1256-1259) ([78]), come pure nella *Summa theologica* (1267-1273) ([79]); per cui, anche i teologi post-tridentini, quando parlano della possibilità e del fatto della visione chiara di Dio, accessibile ad una creatura viatrice, accennano o trattano assai diffusamente anche il caso di Adamo. Ma altro è parlarne, altra cosa ammettere il privilegio. Se alcuni hanno creduto che Adamo abbia visto la divina essenza ed in tal senso hanno interpretato S. Agostino e la Glossa ([80]), la maggior parte però prese un atteggiamento contrario. Già S. Bernardo, pur sottolineando l'origine e l'indole prodigiosa di quel sonno, non accenna ad una chiara visione di Dio ([81]). Ma chi ha influito in senso negativo sulla questione è stato S. Tommaso ([82]), secondo il quale, la visione per essenza non

---

([76]) S. Agostino, *De Genesi ad litteram* lib. 9 c. 19 n. 36 (PL 34, 408; ed J. Zycha, p, 294): « Ac per hoc etiam illa ecstasis quam Deus immisit in Adam, ut soporatus obdormiret, recte intelligitur ad hoc immissa, ut et ipsius mens per ecstasim particeps fieret tanquam angelicae curiae et intrans in sanctuarium Dei intelligeret in novissima (Ps. 72, 17) ».

([77]) Nicolò de Lira, O.F.M., *Biblia sacra cum glossis, interlinearis et ordinaria*: *Genesis* c. 2 (I, Venetiis 1588, f. 38va).

([78]) S. Tommaso, *Sent.* II dist 23 q. 2 a. 1: « Utrum Adam viderit Deum per essentiam »; *De veritate* q. 18 a. 1: « Utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam ».

([79]) Idem, *Summa theologica* I q. 94 a. 1: « Utrum primus homo per essentiam Deum viderit ».

([80]) Così fece l'autore del *Mariale* attribuito a S. Alberto Magno: Ps. - Alberto, *Mariale*: *Resp. ad quaest.* 44 praem. § 5 (inter *Opera omnia* B. Alberti Magni, ed. A. ed Ae. Borgnet, XXXVIII, Parisiis 1898, p. 110ab).

([81]) S. Bernardo, *Sermones de Tempore*: *In Septuagesima* sermo 2 nn. 1-2 (PL 183, 166B-167A).

([82]) Coloro che potrebbero essere indotti a pensare che S. Tommaso abbia accordato a Mosè e a S. Paolo la visione della divina essenza in terra, mosso più dall'autorità di S. Agostino che da personale convincimento (cf. M.-B. Lavaud, O. P., *Moïse et Saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas?*, in *Revue thomiste*, 35 [1930] p. 77), non debbono ignorare che il Dottore Angelico si distacca dal grande maestro in ordine ad Adamo; il che avrebbe potuto fare anche per Mosè e S. Paolo.

costituiva per il primo uomo il modo ordinario di conoscere Dio ([83]), nè era richiesta alla perfezione del suo stato ([84]); tutt'al più, Adamo avrebbe visto la divinità in tal guisa, durante il sonno misterioso ([85]); e questo sarebbe avvenuto per via di ratto, sopra il comune modo di conoscere di allora, nel qual caso nulla ci sarebbe stato d'inconveniente, poichè questa grazia poteva venire conferita nello stato di innocenza come nello stato che tenne dietro al peccato ([86]). Ma forse è meglio credere che neppure allora il primo padre abbia visto Iddio per essenza ([87]).

Dionigi il Certosino cammina nella scia tomista. Senza dubbio, prima del peccato, Adamo aveva cognizioni altissime « *per species intelligibilium et immaterialium rerum* », tanto da far pensare a parecchi che egli vedesse Iddio « *sine medio et absque aenigmate* ». Il che, tuttavia, non vuol dire che egli vedesse Dio « *per speciem* », faccia a faccia e « *per essentiam* », a meno che questo privilegio venisse concesso nel ratto, « *quando misit Dominus soporem in Adam* » ([88]). Altrove il Certosino afferma in modo assoluto che neppure allora Adamo vide chiaramente Iddio « *per speciem* », ma soltanto per una eccellentissima contemplazione, « *quae fuit medio modo se habens inter beatificam patriae visionem, et communem contemplationem Dei in via* » ([89]).

Del diacono Stefano dicono gli *Atti* che « vide la gloria di Dio » (7, 55), durante il suo martirio. « In che maniera? », domanda il Dottor Estatico, « per fede oppure *per speciem* »? ([90]). Secondo alcu-

---

([83]) S. Tommaso, *Summa theologica* I q. 94 a. 1 in corp. (V, p. 413a): « Primus homo Deum per essentiam non vidit, secundum communem statum illius vitae »; *De veritate* q.18 a. 1 ad 13um (IX, p. 275b): « Et ideo Adae in statu innocentiae, in quo adhuc viator erat, non competebat Deum per essentiam videre ».

([84]) Idem, *Summa theologica* I q. 95 a. 3 in corp. (V, p. 423b): « Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, ut videret Deum per essentiam ».

([85]) *Ivi* q. 94 a. 1 in corp. (p. 413a).

([86]) Idem, *De veritate* q. 18 a.1 ad 13um (IX, p. 275b).

([87]) *Ivi* ad 14um (p. 275b): « Sed quia non expresse habetur quod in illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere, quod in illa ecstasi elevatus fuit non ad ipsam Dei essentiam videndam, sed ad cognoscenda quaedam profundiora de divinis mysteriis, quae secundum communem modum humanae cognitionis tunc sibi competebant ».

([88]) Dionigi Cert., *De passionibus animae* a.2 (XL, pp. 327D' - 328C).

([89]) Idem, *Enarratio in cap. II Genesis* a. 21 (I, p. 85C).

([90]) Idem, *In festo S. Stephani* (XXXI, p. 168D).

ni ([91]), egli avrebbe visto manifestamente la divina essenza, « *sicut Beati in patria* », e come fu concesso a Mosè e a S. Paolo durante la presente vita. Il che però non deve ritenersi, stando a quanto dice il Certosino, per il fatto che la visione faciale di Dio richiede la sospensione totale dei sensi, mentre il glorioso protomartire, durante la celebre visione, ne aveva l'attuale esercizio, tanto è vero che contemporaneamente parlava ai Giudei. Altri perciò pensano che si tratti di una visione « *per imaginem* » riprodotta nei sensi interni, ed altri opinano che accadesse « *per effigiem* » presentata agli occhi corporali. Forse è meglio ritenere che fosse una visione « *anagogica* », del tutto intellettuale. In tal maniera la visione di Stefano « *medio modo se habuit inter visionem Dei per fidem, et visionem eius per speciem* » ([92]).

Sembra invece che il privilegio di vedere Iddio « *per speciem* » sia stato accordato, secondo il Dottore Estatico, all'apostolo Giovanni che fu « *Evangelista aquilinus et deificatus* » ([93]). Subito dopo aver parlato dell'eccezionale carisma concesso a Mosè e S. Paolo, egli ricorda S. Giovanni, del quale si dice che « *numquam vidit tot secreta purus homo purius* » ([94]). Pare dunque che all'Apostolo prediletto, in ordine alla visione delle celesti cose, si debba attribuire almeno quanto il Certosino concede a Mosè e S. Paolo. Altrove poi il figlio di S. Brunone cita espressamente S. Alberto Magno, secondo cui ([95]), l'apostolo Giovanni avrebbe visto la divina essenza in questa vita ([96]).

3. - La visione di Dio « per speciem » al vertice della vita contemplativa

Finora abbiamo parlato di alcuni celebri personaggi biblici, ai quali lungo il corso dei secoli, or più or meno, fu attribuita la chiara visione della divinità in particolari circo-

---

([91]) Tra costoro figura un certo anonimo, i cui discorsi sono stati pubblicati dal Migne nell'Appendice *Ad Sermones S. Augustini*, sermones 214 e 216. « Quanta fuerat sancto Stephano gratia condonata? Videbat exercitum caelestis militiae stantem, videbat hominis Filium ad dexteram Patris sedentem. Ecce videt Deum, qui iam migrabat ad Deum »: *In Natali S. Stephani* sermo 5 n. 3 (PL 39, 2143): « Videte quid meruit beatissimus Stephanus post exitum corporalem, qui hic adhuc corpore positus Trinitatem meruit ipsam videre »: sermo 7 n. 1 (col. 2147); « Iudaei virum Dei lapidabant: ille rogabat aspiciens Deum. Ille aspiciebat divinitatem; et propriam exercebant Iudaei feritatem »: n. 2 (ivi).

([92]) Dionigi Cert., *In festo S. Stephani* (XXXI, p. 168B').

([93]) Idem, *In cap. I Ioannis* a. 5 n. 18 (XII, p. 293D').

([94]) Idem, *In cap. I Cant.* a. 5 n. 4 (VII, p. 324C).

([95]) Ps. - Alberto, *Mariale: Resp. ad quaest. 44* praem: § 5 (p. 110b).

([96]) Dionigi Cert., *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 12 (XXXVI, p. 86D').

stanze della loro vita, rammentate dalla Sacra Scrittura. Prima di chiudere questa rassegna, dobbiamo fare un altro quesito del tutto diverso dai precedenti: se, cioè, su questa terra, al vertice della vita contemplativa, si dà il caso di vedere chiaramente la divina essenza. Evidentemente si tratta di una grazia eccezionale, rarissima; non di una vetta cui vada a sfociare normalmente l'anima contemplativa ancora viatrice. Nè si intende parlare della visione intuitiva di Dio, cui sarà elevata l'anima fedele, al termine della sua mortale carriera. Parliamo di un privilegio, di un dono del tutto gratuito, in quanto esso può essere accordato in questa vita, per un particolare disegno della Provvidenza.

La questione è stata rievocata in questi ultimi decenni da valenti studiosi, sebbene con risultati differenti; pel momento ricordiamo i lavori profondi del Maréchal ([97]), del Reypens ([98]), del Grausem ([99]), del Dorsch ([100]) dell'Huijben ([101]). Ma essa era già stata proposta esplicitamente dal Dottore Angelico ([102]); e dopo di lui venne trattata non solo da teologi, quando si discuteva sull'argomento *De visione Dei*, ma fu affrontata anche in sede mistica. Per ora accenniamo ai due celebri rappresentanti della scuola carmelitana Filippo della Trinità ([103]) ed

---

([97]) J. Maréchal, S. I., *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, in *Recherches de science religieuse*, 5 (1914) pp. 145 - 162; *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, in *Nouvelle revue théologique*, 57 (1930) pp. 89 - 109 e 191 - 214; *Études sur la psychologie des mystiques*, II, Paris 1937, pp. 145-189; *Le sommet de la contemplation d'après saint Thomas*, ivi, pp. 193-254.

([98]) L. Reypens, S. I., *Le sommet de la contemplation...*, in RAM, 3 (1922) pp. 250-272; 4 (1923) pp. 256-271; 5 (1924) pp. 33-59; *Dieu* (connaissance mystique), in DSp., coll. 883 - 929.

([99]) J. Grausem, S. I., *Le « De contemplatione » du Chartreux Guigues du Pont* († 1297), in RAM, 10 (1929) pp. 259 - 289, in particolare vedi: pp. 282 - 286.

([100]) E. Dorsch, S. I., *Die Gottschau in der Mystik*, in *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 6 (1931) pp. 289 - 309.

([101]) J. Huijben, O.S.B., *Ruysbroeck et saint Jean de la Croix*, in *Études carmélitaines*, 17 (1932, II) pp. 232 - 247.

([102]) S. Tommaso, *Summa theologica* II-IIae q. 180 a. 5: « Utrum vita contemplativa, secundum statum huius vitae, possit pertingere ad visionem divinae essentiae ».

([103]) Filippo della Trinità, O.C.D., *Summa theologiae mysticae... in qua demonstratur via montis perfectionis, et in tres partes apte divisa secure et feliciter decurritur: manifestatis opportune, quae passim occurrere solent periculis* pars II

Antonio dello Spirito Santo ([104]), e al domenicano Tommaso da Vallgornera ([105]); tra i moderni, menzioniamo: M. Andrea Meynard O. P. ([106]), Francesco Naval C.M.F. ([107]), Augusto Poulain S.I. ([108]), Anselmo Stolz O.S.B. ([109]), Giuseppe De Guibert S.I. ([110]).

Il nostro Certosino ebbe modo d'impostare direttamente il problema nel suo trattato *De contemplatione,* ove si chiede: « *An contemplatio vitae praesentis possit conscendere usque ad visionem Dei per speciem* » ([111]). Per quanto la vita mistica possa raggiungere vertici altissimi di contemplazione, ove la mente compie atti molto sublimi, soprannaturali e grandemente perfetti, nondimeno essa dista quasi all'infinito dal vedere immediatamente e manifestamente la divina essenza ([112]). L'autore sottolinea con fermezza le due condizioni indispensabili perchè qualcuno, fin da quaggiù, possa essere elevato alla visione di Dio « *per speciem* »: la totale astrazione dall'attuale

---

tr. 3 disc. 2 a. 5 (Lugduni 1656, p. 291a): « Contemplatio supernaturalis aliquando ad claram Dei visionem pertingit ». Vedi anche: disc. 3 a. 5 (pp. 305b - 307a); pars III tr. 3 disc. 1 a. 7 (pp. 430b - 432b).

([104]) Antonio dello Spirito Santo (Portoghese), O.C.D., *Directorium mysticum, in quo tres difficillimae viae, scilicet, purgativa, illuminativa, et unitiva undique illucidantur; et sanctorum Patrum, praecipue Angelici doctoris D. Thomae; ac Seraphicae M.N.S. Theresiae, splendoribus, illustrantur* ... tr. 3 disp. 3 sectio 12 (Lugduni 1677, p. 129b): « Contemplatio supernaturalis aliquando ad claram Dei visionem pertingit ». Vedi anche: disp. 4 sectio 5 (pp. 135a - 136a); tr. 4 disp. 4 sectio 6 nn. 453 - 454 (pp. 227b - 228a).

([105]) Tommaso da Vallgornera, O.P., *Mystica theologia divi Thomae utriusque theologiae scholasticae, et mysticae principis* q. 3 disp. 4 a. 5 n. 2 (Barcinone 1662, pp. 236b - 237a).

([106]) M. - A. Meynard, O.P., *Trattato della vita interiore ossia piccola Somma di teologia ascetica e mistica secondo lo spirito e i principi di S. Tommaso d'Aquino,* II, *Teologia mistica* lib. 3 c. 2 n. 195 (Torino - Roma 1937, pp. 269 - 270).

([107]) F. Naval, C.M.F., *Theologiae asceticae et mysticae cursus* n. 263 (Romae 1919, pp. 361 - 362).

([108]) A. Poulain, S.I., *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique* c. 18 nn. 27 - 29 (ed. 11, Paris 1931, pp. 262 - 263); c. 31 n. 28 (pp. 602 - 603).

([109]) A. Stolz, O S.B., *Teologia della mistica* c. 8 n. 4 ((ed. 2, Brescia 1947, pp. 139 - 146).

([110]) J. De Guibert, S. I., *Theologia spiritualis ascetica et mystica* nn. 406 - 408 (ed. 2, Romae 1939, pp. 363-366).

([111]) Dionigi Cert., *De contemplatione* lib. 3 a. 24 (XLI, p. 286C').

([112]) *Ivi,* p. 286D'.

uso dei sensi e la necessità che la divina essenza s'unisca all'intelletto del viatore « *tamquam intelligibilis forma* » ([113]). In quanto a sapere se altri, oltre Mosè e S. Paolo, abbiano di fatto visto Iddio « *per speciem* » ed abbiano raggiunto una vetta sì sublime di perfezione, dalla Scrittura non lo possiamo desumere: essa però non lo esclude. Anzi, come abbiamo visto ([114]), si deve ritenere senz'altro che simil dono sia stato concesso in maniera più eminente alla Madre di Dio. Inoltre, certi santi sentono e parlano in tal guisa da far credere che alcuni servi di Dio singolarmente privilegiati, in modo ineffabile e per via di ratto, abbiano talvolta goduto sì grande privilegio in questa vita ([115]). Con ogni probabilità il Certosino allude agli scritti del suo grande maestro Giovanni Ruysbroeck ([116]). Nondimeno, pur ammettendone la probabilità, il Dottore Estatico lascia la cosa in forse ([117]), nè osa procedere oltre ([118]).

IV

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

Alla dottrina che abbiamo fin qui esposta circa la visione faciale di Dio sulla terra, non mancano difficoltà ed oppositori. Ci sono passi della Sacra Scrittura che indubbiamente, a prima vista, sembrano negare la possibilità di questo privilegio, o contestarne per lo meno il fatto. Su di essi fanno leva costantemente quanti prendono un atteggiamento piuttosto negativo in merito all'argomento che trattiamo. All'autorità dei testi scritturistici va aggiunta quella dello pseudo-Dionigi, il quale sembra escludere per una pura creatura viatrice la visione diretta e manifesta della divina essenza.

Vediamo come risponda a queste obiezioni e in che modo risolva le difficoltà l'illustre discepolo di S. Brunone.

([113]) Dionigi Cert., *De contemplatione* lib. 3 a. 24 (XLI, p. 287C).

([114]) Vedi sopra. pp. 377-389.

([115]) Dionigi Cert., *De contemplatione* lib. 3 a. 24 (XLI, p. 287B').

([116]) L. Reypens, *Denys de Ryckel*, pp. 47 - 49.

([117]) Dionigi Cert., *Comment. in De caelesti hierarchica* c. 4 a. 22 (XV, p. 92C'): « Et quamvis hoc de solis Moyse et Paulo ita legatur et comprobetur, an tamen et aliis sit concessum, quis novit? ».

([118]) Idem, *De contemplatione* lib. 3 a. 24 (XLI, p. 287B'): « De qua re ego caecutiens loqui amplius non praesumo ».

1. - Risposta alle obiezioni prese dalla S. Scrittura

All'audace domanda di Mosè: « Mostrami la tua gloria », Iddio benignamente risponde: « Io ti mostrerò ogni bene »; tuttavia, « Tu non potrai vedere il mio volto, poichè nessun uomo mi vedrà e poi rimarrà vivo » (cf. *Esodo* 33, 18-20). Pare dunque che nessun mortale, durante la presente vita, possa essere ammesso alla visione faciale di Dio. Inoltre, secondo l'insistente affermazione di S. Giovanni, nessuno, ad eccezione di Gesù, ha visto Iddio sulla terra (1, 8; 6,46; 1. *Epist.* 4,12); e S. Paolo, scrivendo a Timoteo, sembra contestare non solo il fatto ma anche la possibilità di questa altissima visione, dal momento che, com'egli dice, Iddio « abita in una luce inaccessibile e che nessuno degli uomini vide, ne può vedere » (1. *Tim.* 6, 16).

Con l'intento di risolvere queste difficoltà, il Dottore Estatico rammenta che Iddio può essere veduto straordinariamente in quattro diverse maniere. C'è la visione di Dio « *corporalis* », non però secondo la divinità, ma nella natura umana assunta dal Verbo; in tal modo Giobbe avrebbe visto l'incarnazione futura (*Giobbe* 19, 26-27), e gli apostoli hanno visto Iddio in Gesù: con gli occhi osservavano la natura umana, mentre la divinità l'ammettevano per fede. Si ha poi la visione « *imaginaria* », della quale parlano comunemente i profeti. Inoltre Iddio può essere veduto « *per speciem* »; a questo modo lo contemplano i santi in cielo. Finalmente si ha la visione « *perfectae comprehensionis* »: in virtù di essa l'oggetto viene conosciuto « *totaliter* », « *sicut ex sua natura cognoscibilis est* »; soltanto Iddio ha di se stesso questa perfetta conoscenza.

Orbene, attesta il Certosino, nessuno ha visto, vede, vedrà o potrà vedere corporalmente Iddio, la Trinità, o qualsiasi delle tre divine Persone, secondo la natura divina; Dio infatti è essenzialmente incorporeo, incircoscritto, semplicissimo ed atto purissimo. Giustamente perciò in tal caso l'apostolo Paolo afferma che nessuno ha visto Iddio, che anzi non lo può vedere (1. *Tim.* 6,16). Inoltre, nessuna creatura ha contemplato Iddio nella sua essenza con visione immaginaria; e se qualcuno asserisce di averlo visto in tale guisa, deve intendersi che nei suoi sensi interni furono riprodotte delle immagini o similitudini corporee, le quali possono adombrare Iddio, ma sono infinitamente lontane dal rappresentarlo com'egli è. In terzo luogo, nessuno ha visto Iddio direttamente « *per speciem* », vivendo ancora umanamente e servendosi dei sensi; perciò il Signore disse a Mosè: « *Non poteris videre faciem meam; non enim videbit me homo et vivet* » (*Esodo* 33, 20). Nondimeno si legge nei *Numeri* che Mosè vide chiaramente Iddio (12, 8), così pure deve pensarsi di S. Paolo (2. *Cor.* 12, 4); ma

allora essi non vivevano umanamente, nè percepivano coi sensi. Nessuna creatura, infine, ha visto Iddio « *visione perfectae comprehensionis* », neppure l'anima di Gesù, poichè « *sicut* [Deus] *est infinitae actualitatis, sic est infinitae cognoscibilitatis: propter quod perfecte atque totaliter cognosci et comprehendi non valet, nisi ab intellectu infinitae virtutis* » ([119]).

Ciò premesso, i passi scritturistici sopra menzionati vanno interpretati nel senso che, in base alla legge comune, nessuno può vedere Dio « *per speciem* » durante la vita presente; oppure nessuno lo può contemplare con una simile sublime visione, esercitando contemporaneamente la vita naturale e sensitiva; molto meno Iddio può essere veduto con gli occhi del corpo; ed infine Dio non è stato visto nè poteva essere veduto per visione « *comprehensionis perfectae* », poichè soltanto egli conosce e vede se stesso perfettamente. Ma tutto questo non impedisce che un puro viatore (e il caso si sarebbe verificato a favore della Vergine Maria, di Mosè e S. Paolo), per privilegio e totalmente astratto dalla vita dei sensi, possa venire assunto per breve tempo alla chiara e diretta visione della divina essenza ([120]).

2. - Risposta alle obiezioni desunte dallo pseudo-Dionigi

A quanti sembrano oltremodo preoccupati di sottolineare la pressione esercitata sui posteri dagli scritti e dall'autorità di S. Agostino in favore della tesi trattata, si può giustamente ricordare che non minore forse è stato l'apporto dello pseudo-Areopagita a sostegno della sentenza opposta. Non c'è bisogno di riaffermare in queste pagine la fama incontrastata e la larga influenza esercitata per secoli e secoli su tutta la teologia occidentale, in particolare sulla mistica, dal celebre « segretario di S. Paolo », dal « primo dei Padri della Chiesa », da « il più latino dei Padri greci », dal « divino Dionigi » ([121]). La sua teologia così detta « negativa » o dell'« inconoscibilità » e ancor più la sua dottrina sulla contemplazione « tenebrosa » di Dio, che, presso

---

([119]) Dionigi Cert., *In cap. I Ioannis* a. 5 n. 18 (XII, pp. 293D' - 295A').

([120]) Idem, *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 13 (XXXVI, p. 89B); *De praeconio Mariae* lib. 2 a. 19 (XXXV, p. 525D). Vedi anche: *In cap. VI Ioannis* a. 17 n. 46 (XII, p. 398B'); *In cap. VI epist. I ad Tim.* a. 6 n. 16 (XIII, p. 429A'); *In cap. IV epist. I B. Ioannis* a. 6 n. 12 (XIV, p. 44CA').

([121]) Circa l'influsso dello pseudo-Dionigi sulla teologia occidentale in genere, vedi: P. Godet, *Denys l'Aréopagite* (Le pseudo-), in *Dict. Théol. Cath.*, IV/1, coll. 435 - 436. Con particolari riferimenti alla teologia spirituale, vedi: Autori vari, *Denys l'Aréopagite* (Le pesudo-): V. *Influence dionysienne en Occident*, in DSp., III, coll. 318 - 429. In seguito citiamo il presente studio con la voce: *Denys...*

l'Areopagita, sembra costituire il vertice supremo cui possa pervenire sulla terra una pura creatura, hanno lasciato perplessi non pochi esegeti, teologi e mistici. Essi infatti venivano a trovarsi nel mezzo di due poderose correnti, di forze opposte o almeno apparentemente contrastanti. La corrente, che faceva capo al grande Vescovo d'Ippona, sosteneva apertamente la possibilità che una pura creatura viatrice fosse elevata alla visione immediata, chiara, faciale di Dio; il che si era verificato forse per Mosè, certamente in favore di S. Paolo. La corrente dionisiana sembrava non ammettere la possibilità di una simile straordinaria visione, che veniva negata espressamente a Mosè dallo stesso Areopagita ([122]), il quale, per giunta, non accennava a un privilegio di tal sorta accordato a S. Paolo, « non ostante che gli fosse stato intimo segretario e che avesse apprese tante segrete cose dall'Apostolo ».

Una revisione storica esauriente non potrà ignorare questi fattori, come non potrà trascurare altri problemi che indubbiamente dovranno essere affrontati, al fine di ottenere, per quanto è possibile, un resoconto esatto sulle diverse posizioni e sulle loro vicende storiche. Accenniamo ad alcuni. Ammesso definitivamente che l'autore del « *Corpus areopagiticum* » abbia scritto all'inizio del VI secolo, qual'è stato l'influsso che egli ha subito, tanto dal campo neo-platonico come dal settore patristico, nel formulare la sua teoria su « l'inconoscibilità » e sulla contemplazione di Dio « *in tenebris* »? Inoltre, a loro volta, quali ripercussioni riportarono i Padri greci, che precedettero ed ispirarono lo pseudo-Areopagita, a contatto con la filosofia mistica dei neo-platonici e nelle celebri controversie contro i seguaci di Eunomio e di Ezio? Il fervore della lotta e lo zelo impegnato per salvaguardare l'ortodossia non potrebbero avere indotto i difensori a prendere posizioni-limite o comunque non ben chiarite? D'altronde, quando i Padri greci sembrano negare non soltanto il fatto, ma anche la possibilità di una visione faciale di Dio da parte di una creatura viatrice, che intendono affermare di preciso? Parlano essi di una legge ferrea, di una condizione umana universale, che non consente alcuna eccezione, sia pure rara? Escludono la possibilità di una visione diretta della divinità, non solo comprensiva ma anche e soltanto intuitiva? Ammesso pure che nè Mosè nè S. Paolo abbiano goduto l'altissimo privilegio, poichè la S. Scrittura, « se bene intesa » ([123]), sembra non accordarlo, rimane

---

([122]) Ps. - Dionigi, *De caelesti hierarchia* c. 4 § 3 (PG 3, 180C); *De mystica theologia* c. 1 § 3 (col. 1000D).

([123]) Questa è l'opinione più comune presso i moderni, già tenuta da F. Suarez, *De mysteriis vitae Christi* disp. 19 sectio 4 n. 4 (*Opera omnia*, ed. L. Vivès, XIX, Parisiis 1860, p. 305a): « Addo denique, simpliciter loquendo, probabilius forte esse,

ancora adito a credere che una pura creatura viatrice, in via eccezionale e per particolari disegni di Dio, possa essere elevata a questa altissima visione; oppure i Padri greci in genere, ed in specie lo pseudo-Areopagita, escludono anche questa possibilità? La soluzione di tutti i quesiti proposti esula evidentemente dallo scopo e dai limiti di questo lavoro; ma certamente essi dovranno essere affrontati e risolti serenamente, qualora si voglia trarre conclusioni di portata generale e definitive.

Ritornando pertanto a parlare dell'influsso esercitato in Occidente dallo pseudo-Dionigi in ordine alla visione faciale di Dio accordata in terra, accenniamo alla triplice posizione presa dai teologi scolastici. Contro alcuni che accettavano la dottrina orientale-dionisiana, sorse una forte reazione latino-agostiniana in difesa della possibilità di una immediata e manifesta visione di Dio, accessibile anche durante la presente vita. E' il caso di S. Tommaso e di S. Alberto Magno: pur attingendo largamente dalla teologia dello pseudo-Areopagita ([124]), essi si discostano nettamente da lui in merito al ratto, durante il quale può essere concessa di passaggio la visione della divina essenza ([125]). Altri battono una via di mezzo e prendono una posizione accomodante, temperando le affermazioni degli scritti areopagitici e interpretandole in maniera meno rigorosa e assoluta, onde riuscire a conciliarle con la dottrina agostiniana. Così fecero, tra altri, Ugo di Balma ([126]) e Ro-

---

neque Paulum, neque Moysem donatos fuisse, dum adhuc vitam mortalem agerent, claro conspectu divinae essentiae. Quia revera Scriptura sacra hoc non affirmat, si recte intelligitur ...; et ablato Scripturae testimonio, nullum est fundamentum, neque sufficiens ratio ut illos a generali regula Scripturae excipiamus ». Bisogna tuttavia riconoscere che, finora almeno, non si è portato alcun argomento apodittico contro la dottrina agostiniano-tomista, la quale, sebbene oggi apparisca dubbia, nondimeno non si presenta come *falsa*: cf. E. Hugon, O.P., *Tractatus dogmatici*, I, *De Deo uno* q. 4 a. 11 n. 5 (ed. 5, Parisiis 1927, p. 156, nota 4); d'altronde, « Difficilmente può darsi una decisione definitiva, se Paolo nel suo rapimento ebbe la visione beatifica o no »: A. Stolz, *Teologia mistica* c. 8 (p. 124).

([124]) Sull'influenza esercitata dallo pseudo-Areopagita su S. Tommaso in generale, vedi G. Turbessi, O.S.B., *Denys...*, coll. 349-356. Riguardo alla vita contemplativa: Idem, *Vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*, Roma 1944, pp. 145 - 153. Circa S. Alberto Magno, vedi: Idem, *Denys...*, coll. 343 - 349.

([125]) S. Tommaso, *Summa theologica* II-IIae q. 175; q. 180 a. 5;*De veritate* q. 13. S. Alberto Magno, *Summa theologica* pars I tr. 3 q. 15 membr. 1 ad 3um (XXXI, Parisiis 1895, p. 80b). Vedi anche: G. - M. Meerssman, O. P., *La contemplation mystique d'après le B. Albert est-elle immédiate?*, in *Revue thomiste*, 36 (1931) p. 420; L. Reypens, *Dieu* (connaissance mystique), coll. 897-898.

([126]) Ugo di Balma, *Theologia mystica* c. 3 partic. 4 (inter *Opuscula theologica S. Bonaventurae*, II, Venetiis 1572, pp. 460a-464b: in particolare, p. 463b). Cf. L. Reypens, *Dieu* (connaissance mystique), coll. 895-896.

berto Grossatesta ([127]); e nel novero di costoro troviamo anche il nostro Certosino.

Pochi forse, al pari del Dottore Estatico, ebbero tanta stima per il presunto discepolo di S. Paolo ([128]) e ne seguirono fedelmente la dottrina ([129]); ma in ordine alla questione che trattiamo egli si trova in piena corrente latina-agostiniana-tomista. D'altronde, non poteva ignorare la dottrina dello pseudo-Areopagita, secondo la quale, la più alta notizia che si possa avere di Dio in questa vita è quella di unirsi a lui come oggetto incomprensibile e del tutto ignoto e conoscerlo per via di negazione ([130]). Ma Dionigi Areopagita parlerebbe, secondo l'omonimo di Roermond, di una visione di Dio « *per speciem creatam* », che, per quanto perfetta, è infinitamente lontana dal rappresentare in maniera adeguata la divina essenza, che perciò non può essere veduta chiaramente in se stessa ([131]). Ciò non toglie che Iddio possa essere veduto veramente « *per speciem* », ma in tal caso la divina essenza si congiunge momentaneamente, « *quoad actum* », all'intelletto del viatore « *tamquam intelligibilis forma* » ([132]).

([127]) GROSSATESTA, O. Min., *Super Dionysium De caelesti hierarchia* c. 4 (Cod. Vat. Lat.: *Chigi*, A. V. 129, f. 225r); il passo è stato pubblicato da H. - F. DONDAINE, O. P., *L'objet et le « medium » de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle*: Textes n. 9, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 19 (1952) pp. 124-125. Sull'influsso esercitato dallo pseudo-Dionigi sul Grossatesta, vedi: SERVO DI S. ANTONIO, O. F. M. Capp., *Denys...*, coll. 340-343. Circa la scienza beata, concessa ad una creatura ancora viatrice, secondo il vescovo di Lincoln, vedi: *La B. V. Maria vide in terra la divina essenza?*, pp. 434-437.

([128]) DIONIGI CERT., *Dialogion de fide catholica* lib. 8 a. 8 (XVIII, p. 520B); *Enarratio in cap.* XXXVIII *Isaiae* a. 55 n. 8 (VIII, p. 592D); *In cap.* XII *epist.* II *ad Cor.* a. 12 n. 4 (XIII, p. 255B); *In festo S. Dionysii et sociorum eius martyrum* sermo 3 (XXXII, p. 484D'); ecc.

([129]) IDEM, *Sent.* II dist. 9 q. 4 (XXI, p. 499D): « In contrarium est divini Dionysii doctrina prorsus authentica »; dist. 10 q. 1 (p. 526A'): « Ego vero in his ac ceteris, sacratissimi Dionysii documentis absolute simpliciterque consentio, obtempero, acquiscendumque reor »; *In cap.* XXXVIII *Isaiae* a. 55 n. 8 (VIII, p. 592D): « Vere ergo et sine dubitatione tenendum est cum principe theologorum, quem constat de praesenti materia instructum fuisse ab Apostolis sive ab apostolicis viris ».

([130]) PS. - DIONIGI, *De caelesti hierarchia* c. 4 § 3 (PG 3, 180C); *De divinis nominibus* c. 7 § 3 (col. 872B); *De mystica theologia* c. 1 § 3 (col. 1001A); *Epist. ad Caium monachum* (col. 1065A).

([131]) DIONIGI CERT., *De dignitate B. V. Mariae* lib. 2 a. 13 (XXXVI, p. 89A); *De praeconio Mariae* lib. 2 a. 19 (XXXV, p. 525C'); *De contemplatione* lib. 3 a. 24 (XLI, p. 287C).

([132]) IDEM, *De contemplatione* l. c.

V

SGUARDO RIASSUNTIVO E CONCLUSIVO

E' stato giustamente asserito che lo « studio metodico » della voluminosissima produzione letteraria di S. Dionigi il Certosino « è un'esigenza essenziale della storia del pensiero cristiano giunto al confine tra il medioevo e i tempi moderni » ([133]). Sono pochi infatti gli scrittori del secolo XV che, come il nostro, abbiano assimilato con acume d'intelligenza e di discernimento quanto di meglio era stato scritto prima di lui e l'abbia trasmesso in una forma piana ai secoli futuri. Il che va detto in particolare per le questioni inerenti alla visione diretta e manifesta della divina essenza da parte di una pura creatura ancora viatrice.

Rifacendo ora in breve il cammino percorso, diciamo anzitutto che lo storico moderno non può pretendere dal Certosino una profonda giustificazione filosofico-dogmatica riguardo all'eccezionale carisma. Era troppo diffusa ai suoi tempi la dottrina medievale sul ratto, perchè egli avvertisse l'istanza di provare la possibilità del privilegio in questione. Tutt'al più ci si preoccupava di descrivere il modo e le condizioni psicosomatiche in cui avveniva la elevazione del viatore alla visione della divina essenza, anzichè dimostrarne la possibilità.

Dove forse il Dottore Estatico si è palesato più profondo e personale, e dove è più notevole la sua influenza sui posteri, è nell'attribuzione del gran privilegio alla Madre di Dio. Sebbene questo fosse già affermato da secoli, nessun autore però, al pari di lui, ne aveva parlato con tanta chiarezza e persuasione. I teologi ed i grandi mariologi futuri, in special modo quelli del sec. XVII, aggiungeranno ben poco alla dottrina dionisiana, se si esclude l'argomentazione basata sul principio di « singolarità » o « esenzione » e la precisazione del tempo o circostanze in cui la Vergine Maria sarebbe stata elevata a vedere chiara-

---

([133]) A. Combes, *Dionigi Certosino*, in *Enciclopedia Cattolica*, IV, col. 1674.

mente Iddio. Sopratutto, pochi altri mariologi, all'infuori dell'autore del *Mariale* pseudo-albertino, hanno contribuito in sì larga misura a diffondere e ad avvalorare la pia sentenza ([184]).

Nei riguardi di Mosè e di S. Paolo, basta dire che Dionigi di Roermond, come la maggior parte degli autori medievali e contemporanei, è nell'alveo agostiniano-tomista. Cita di continuo S. Agostino; meno S. Tommaso, ma ne conosce bene i passi relativi, dai quali sovente dipende palesamente. Non ignora che i rabbini negarono a Mosè di avere visto sulla terra la divina essenza, così pure alcuni scrittori cattolici; il che non vale a distaccarlo dai suoi due grandi maestri. Nè gli fanno cambiare parere i passi scritturistici ed i testi dello pseudo-Areopagita, invocati dai sostenitori dell'opposta sentenza. Egli li affronta serenamente, li chiarisce, e distingue: in guisa che essi non formano più un ostacolo ad ammettere, in via d'eccezione e per ratto, la possibilità e il fatto della visione diretta di Dio fin da quaggiù. E bisogna dargli atto che la soluzione da lui presentata non è semplicistica e priva di elementi persuasivi.

Viene poi discusso l'identico carisma in sede mistica, al vertice della vita contemplativa; e non in maniera astratta soltanto, come fece l'Aquinate: Dionigi parla anche di scritti di autori mistici, che presumibilmente ebbe tra mano, in base ai quali sembra che altri eminenti servi del Signore abbiano goduto lo stesso privilegio. Egli non osa pronunciarsi apoditticamente; non ha però nulla in contrario, ed è disposto ad ammettere lo straordinario dono, qualora ci siano testimonianze inequivocabili ad affermarlo.

Ma dove l'impronta del Dottor Estatico rimarrà indelebile anche nei secoli futuri, lo ripetiamo, è nel campo mariologico. A lui spetta il merito di avere rivendicato con ardore alla Madre di Dio la somma grazia, accessibile ad una pura creatura vivente sulla terra. E non si deve credere che il pio Certosino si

---

([184]) Cf. B. Tonutti, *Mariologia Dionysii Cartusiani*, p. 31. L'autore enumera sette mariologi che citano il nostro Certosino in favore del privilegio mariano esaminato; ma se volessimo riferirne altri, la lista sarebbe oltremodo lunga.

sia lasciato prendere la mano dal suo entusiasmo. Egli afferma con energia che non ha parlato senza discernimento; che le cose dette in ordine al celebrato privilegio mariano sono conformi ai dettami della fede, o comunque ad essi si ispirano: perciò egli ha costantemente trascurato gli scritti apocrifi ([135]).

Se queste pagine sono valse a richiamare l'attenzione degli studiosi su tal privilegio ed a lumeggiare il valido apporto del piissimo mariologo ed illustre figlio della famiglia Certosina nel convalidarne la credenza, la fatica sostenuta nel comporle è largamente ricompensata.

([135]) Dionigi Cert., *De praeconio Mariae* lib. 2 a. 19 (XXXV, p. 525D'): « Insuper, quae dicta sunt, non absque ratione disserui; sed ex his quae fides adstruit, aut necessario, aut certe rationabiliter inferuntur: ideoque apochrypha multa reliqui atque relinquam ».

COMMENTATIONES

P. Angelo Perego, S. J.

UNA NUOVA OPINIONE SULL'UNITA' PSICOLOGICA DI CRISTO

Il problema dell'unità psicologica di Cristo, a suo tempo proposto dal Galtier (1), ha vivamente interessato i teologi, che numerosi hanno preso parte alla discussione dell'appassionante questione (2). Tra le opinioni finora espresse sul problema è senza dubbio assai originale quella proposta recentemente dal P. Bernardo Lonergan, S.J. (3), di cui intendiamo ora esporre le linee essenziali, in ordine ad una valutazione critica. L'originalità di questa sentenza risulta soprattutto in due punti: *a*) nel nuovo concetto di coscienza psicologica introdotto: e *b*) nell'impostazione del problema, partendo dal soggetto conscio in quanto tale.

Allo scopo di procedere con chiarezza, divideremo il presente lavoro in quattro punti: *a*) nel primo esporremo il concetto di coscienza psicologica proposto dal Lonergan; *b*) nel secondo considereremo come egli ponga una identità ed una diversità tra l'« io » ontologico e l'« io » psicologico di Cristo; *c*) nel terzo vedremo la soluzione da lui data al problema dell'unità psicologica del Salvatore; e *d*) sottoporremo tale soluzione ad una valutazione critica.

1. - La coscienza come esperienza.

Il Lonergan definisce la coscienza come *sui suorumque actuum experientia stricte dicta atque interna* (p. 83), distinguendola dall'esperienza in senso largo, quale sarebbe la cognizione volgare e la perce-

(1) Galtier P., S.J., *L'unité du Christ*. Paris, Beauchesne, 1939, pp. 237 ss.

(2) Si veda la nota bibliografica del nostro studio: *Il 'lumen gloriae' e l'unità psicologica di Cristo*, in *Divus Thomas Pl.*, 58 (1955) 307-310.

(3) B. Lonergan, S.J., *De constitutione Christi ontologica et psychologica*. Romae, P.U.G., 1956 — N.B. - I numeri delle pagine, posti tra parentesi nel testo si riferiscono a quest'opera.

zione sensibile. Intende perciò dire che la coscienza, in quanto esperienza in senso stretto, è una *notitia quaedam praevia atque informis, quae ab inquisitione intellectuali praesupponitur et per eam completur* (p. 83). Tale notizia, perché interna, non richiede un atto proprio, nè un oggetto, ma consiste nel manifestarsi del soggetto operante a se stesso (p. 84).

Conseguentemente la coscienza non è una cognizione oggettiva, ed il suo contenuto non deve essere concepito come raggiunto *sub ratione veri et entis, neque sub ratione intelligibilis et quidditatis,* ma soltanto *sub ratione experti* (p. 85), perchè ciò che viene raggiunto come vero, come ente, come intelligibile, come quiddità, è oggetto dell'intelletto, in quanto apprende, giudica e ragiona, ed è posteriore all'esperienza, affinchè l'attività intellettuale possa aver luogo, deve precedere l'*expertum,* come notizia informe da elevarsi dall'intelletto alla dignità di vera e propria cognizione umana.

L'esperienza quindi raggiunge l'ente, ma non come ente; il vero, ma non come vero; l'intelligibile, ma non come intelligibile; appunto perchè è una notizia informe, previa, perfettibile e radicale del soggetto e dei suoi atti, che si tiene tutta quanta dalla parte del soggetto in quanto soggetto (pp. 85-86). Perciò la coscienza non deve essere confusa con l'introspezione o riflessione sulla propria attività interna, cioè con la ricerca psicologico-scientifica o volgare, e neppure con l'attenzione, con cui si ripiega su quanto avviene in noi (pp. 87-88), non essendo la coscienza una *percezione* diretta o indiretta, immediata o mediata di qualche cosa, ma soltanto l'*esperienza* del soggetto, come tale. Questa esperienza non può essere descritta (p. 91), ma solo indicata; ed è quella notizia esistente nel soggetto operante antecedentemente ad ogni ricerca psicologica e filosofica, che serve da *materia in qua* sono viste le relazioni e le unità intelligibili dagli psicologi e dai filosofi, e da evidenza materiale, per cui i concetti possono essere detti veri (pp. 91-92).

La persona finita non è conscia per sé stessa, perché altrimenti sarebbe sempre conscia; non è conscia per mezzo delle potenze o degli abiti accidentali, che sono percepibili solo indirettamente come conclusioni; e neppure per mezzo di un'operazione distinta e speciale perchè la coscienza umana non è una notizia ricavata da un oggetto percepito, ma tutta quanta è da collocarsi da parte del soggetto, il quale è sempre identico, qualunque sia l'operazione che compia. Nè, infine, la coscienza suppone *ipsum subiectum tamquam obiectum,* appunto perchè non è una notizia ricavata da un oggetto, ma una esperienza del soggetto soggiacente a tutte le sue operazioni sensitive ed intellet-

tive (pp. 96-97). Quindi il soggetto è conscio *ut quod est conscium* e le operazioni sono conscie *ut quibus subiectum est conscium*, di modo che, in definitiva, la notizia previa ed informe, che è la coscienza nel suo contenuto, non si riferisce a qualche cosa, ma si risolve tutta nella presenza del soggetto a se stesso: *est quaedam sui-praesentia-sibi*. Non è, di conseguenza, una *cognitio reflexa*, che venga a sovrapporsi *super cognitionem directam* (pp. 97, 98, 101); e tanto meno un atto speciale, distinto dal nostro sentire, capire, giudicare e volere, perchè essa s'identifica con tali operazioni, diversificandosi solo nel fatto che essa è come il loro primo presentarsi in qualità di notizia previa ed informe (p. 99).

Riguardo al problema dell'unità psicologica di Cristo, non ha senso la questione come la natura assunta, l'anima, la coscienza umana del Salvatore abbiano percepito o possano percepire la persona del Verbo, perchè una tale questione suppone che la coscienza sia una *perceptio* con un termine od oggetto da raggiungere. Invece la questione dev'essere impostata in modo del tutto contrario, cioè, ponendosi decisamente dalla parte del soggetto operante, presente a se stesso in tutte le sue operazioni, ricercando se la persona divina sussistente nelle sue due nature agisca consciamente od inconsciamente (pp. 92, 141).

II. - Identità e non identità tra l'« io » ontologico e l'« io » psicologico.

Dal problema così posto, sembrerebbe a prima vista che il Lonergan non dovesse ammettere in Cristo nessuna pluralità di « io », perchè tutta la questione per lui si polarizza attorno alla persona del Verbo, che è l'unico soggetto conscio nel Salvatore. Invece riserba ancora un angolo per l'« io » umano, come si vedrà.

Gli scolastici, dice il Lonergan, intendono per « io » quello stesso che viene significato nell'uso comune, cioè l'ultimo soggetto di attribuzione, il quale, nel caso dell'uomo, è la persona, l'*hic homo qui sum*. Tale soggetto dal punto di vista metafisico s'identifica con l'*hic homo existens*, l'*ens*, l'*id quod est*, il *subsistens*, il *principium quod operationum*, l'*ego ontologicum* (p. 90).

Se la coscienza è concepita come percezione, allora l'« io » diviene un oggetto da raggiungersi e conoscersi; se invece viene concepita come esperienza, l'« io » non ha affatto la formalità di oggetto, ma solo di soggetto. Perciò nell'uomo l'« io » in quanto soggetto *ontologico* significa *hic homo existens;* in quanto soggetto *psicologico* signifi-

ca *hic homo existens et psychologice operans;* ed in quanto soggetto *conscio* significa *hic homo existens et psycologice operans qua ex parte subiecti et sub ratione experti innotescit.* Dal punto di vista psicologico ed ontologico, il soggetto conscio è quindi, *a parte rei,* una medesima identica realtà, che si manifesta in tre gradi di un'unica cognizione, cioè: *a*) come cosa sperimentata, *b*) come intelligibile, e *c*) come vero ed ente (pp. 93, 94, 114-115) (4).

Tuttavia in Cristo, essendoci due nature ed essendo il soggetto necessariamente riferito, ad esse, si deve distinguere tra il soggetto in quanto sussistente nella natura divina ed il medesimo soggetto in quanto sussistente nella natura umana, cioè si deve distinguere tra Cristo come Dio e Cristo come uomo. Si deve pure ammettere che, come non è la stessa cosa il sussistere nella natura divina e il sussistere nella natura umana, così non è lo stesso *sibi innotescere qua Deum, ac sibi innotescere qua hominem.* Perciò non si deve dire che Cristo sia *uno* ontologicamente e *due* psicologicamente, ma che *ontologicamente e psicologicamente,* sotto un diverso punto di vista, Cristo è *uno* ed è *due.*

Ontologicamente e psicologicamente Cristo è *uno,* perchè una è la persona del Verbo, che sussiste nelle due nature e che *sibi innotescit* attraverso le sue due coscienze; ontologicamente e psicologicamente Cristo è *due,* perchè la persona divina può essere considerata come sussistente nella natura divina, oppure come sussistente nella natura umana (due ontologicamente); e come a sè nota attraverso la coscienza increata in quanto sussistente nella natura divina, oppure attraverso la coscienza creata in quanto sussistente nella natura umana (due psicologicamente) (p. 114).

E siccome l'« io » significa il soggetto, si deve dire che in Cristo in un senso c'è *un solo* « io », sia dal punto di vista ontologico, sia da quello psicologico; e che in un altro senso ci sono *due* « io » sia ontologicamente come psicologicamente. Se si considera infatti il soggetto come astratto dalle nature in cui sussiste e dalle coscienze con cui si manifesta, si deve ammettere in Cristo un *unico* « io », perchè non è altro che l'unica persona del Verbo; in quanto invece l'« io » è riferito alla natura, in cui sussiste, e alla coscienza, con cui si manifesta,

---

(4) Ciò tuttavia non impedisce, secondo il Lonergan, che il soggetto, in quanto conscio, possa essere considerato come molteplice, perchè le operazioni e gli stati psicologici, i fini ai quali tale soggetto può orientarsi e le qualità coscienziali sono molte. Di qui il cosidetto « io » fenomenico (*Erscheinungs-Ich*), che però non è affatto qualche cosa di distinto e diverso dall'« io » reale (p. 95).

si debbono distinguere *due* « io »; quello divino e quello umano. E lo stesso si deve dire del *principium quod* delle operazioni di Cristo. Se la persona del Verbo è considerata come non riferita alle nature in cui sussiste, si deve dire che in Cristo c'è un unico *principium quod;* se invece si tien conto della natura, in cui sussiste, si deve affermare che in Gesù il *principium quod* è duplice (pp. 116-117).

Si deve però attentamente notare che, secondo il Lonergan, *quae secundum abstractam mentis considerationem ponuntur, sicut non sunt, ita non operantur;* e che quindi la persona del Verbo, non essendo mai senza la natura divina e la natura umana (dopo l'incarnazione), non opera mai indipendentemente dalle sue nature. Perciò è pura astrazione pensare la persona del Verbo senza riferimento alle sue nature (p. 118).

Questa osservazione è di fondamentale importanza per cogliere il pensiero del Lonergan sull'« io » di Cristo. Da essa infatti consegue: *a*) che, essendo pura astrazione pensare la persona divina come non riferita alle sue due nature e alle sue due coscienze, senza tale riferimento essa non può essere considerata *in modo reale;* e perciò *b*) che la dualità in Cristo del *principium quod*, del soggetto e dell'« io », sia nell'ordine ontologico come in quello psicologico, corrisponde alla realtà, mentre invece la loro unicità non è che un'astrazione, fondata su di un'altra astrazione, cioè sulla *persona Verbi nude spectata* (pp. 117, 118 ed altrove).

Tenendo poi conto che per il Lonergan la coscienza è una esperienza e non una *perceptio* di qualche cosa, neppure del soggetto come oggetto, la dualità del *principium quod*, del soggetto e dell'« io » in Cristo non deve essere pensata come moltiplicazione di un soggetto-oggetto delle coscienze del Salvatore. Perciò non ha senso nella sentenza del Lonergan attribuire la funzione di *soggetto*, di *principium quod*, di *« io » umano*, non solo a qualsiasi uomo assunto e a qualsiasi « io » psicologico, che non s'identifichi con la persona del Verbo, ma anche all'anima, alla natura umana e alla sua coscienza creata.

La dualità del Lonergan dev'essere invece intesa, distinguendo da una parte il Verbo in quanto sussistente ed operante nella natura divina e noto a sé stesso come così sussistente ed operante con la coscienza increata (*soggetto, principium quod, « io » divino*); e dall'altra parte, il *medesimo Verbo* in quanto sussistente ed operante nella natura assunta e noto a se stesso come così sussistente ed operante con la coscienza umana (*soggetto, principium quod, « io » umano*). Così intesa la dualità posta dal Lonergan in Cristo consiste in una demarcazione tracciata nella totalità del Salvatore, polarizzando attorno all'u

nica, identica persona del Verbo, da una parte, quanto è umano; e, dall'altra, quanto è divino.

Per il Lonergan quindi il problema non sta nel ricercare in Cristo un soggetto conscio diverso o distinto dalla persona del Verbo, ma nel domandarsi in che modo ed entro quali limiti la Persona divina sia conscia secondo la dualità importata dal suo sussistere in due nature (p. 109).

III. - Risposta al problema.

Il problema, come è impostato dal Lonergan, ha due parti: la prima riguarda il funzionamento della coscienza increata; e la seconda il funzionamento di quella creata; o, se si vuole, nella prima parte si considera il Verbo conscio con la coscienza increata, e nella seconda si considera il medesimo Verbo conscio con la coscienza creata. Conseguentemente la risposta del Lonergan al problema ha anch'essa due parti: nella prima si dice *se* e *come* il Verbo è conscio con la coscienza increata; nella seconda *se* e *come* il Verbo è conscio con la coscienza creata.

1. *La coscienza divina di Cristo.* — Il Lonergan parte dal principio che Dio è conscio di se stesso, perchè, essendo atto puro, non può essere imperfetto e quindi non può essere cieco e stolido come una pietra o un albero (p. 100). Tuttavia la coscienza conviene a Dio solo in modo analogo a come conviene a noi, perchè in Dio non si distingue il soggetto conscio dall'atto con cui è conscio; nè l'atto con cui è conscio è moltiplicabile, intermittente, più o meno intenso secondo i vari momenti, più o meno perfettibile con la riflessione intellettuale. La coscienza divina, identificandosi con l'essere e la sostanza di Dio, è sempre attuale e perfetta, e non consiste in una cognizione riflessa, che ritorni sopra una cognizione previa diretta (p. 101). Perciò Dio è detto conscio in vero senso, perchè anologico, non perchè rifletta in se stesso, ma semplicemente perchè *intelligit et iudicat et vult et eligit* (p. 102).

Ciò posto, il Lonergan si chiede se le Persone divine sono conscie solo secondo gli atti essenziali, come il capire, il giudicare, il volere, che sono comuni al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, o anche secondo gli atti nozionali, propri esclusivamente in una o due Persone divine, come il generare e lo spirare.

A tale questione egli risponde che le Persone divine sono conscie, non solo secondo gli atti essenziali, ma anche secondo gli atti nozionali. Quindi il Padre genera consciamente il Verbo; il Verbo conscia-

mente procede dal Padre per generazione; lo Spirito Santo consciamente procede dal Padre e dal Figlio per spirazione. Di conseguenza le persone divine non solo sono conscie in un senso generale, in quanto sono Dio; ma anche in un senso speciale, in quanto sono persone realmente distinte fra loro, con proprietà nozionali particolari (102-103).

Applicando ora questa dottrina a Cristo, è facile al Lonergan dedurre, come un corollario, che il Verbo non è conscio soltanto secondo gli atti essenziali e comuni alle tre Persone divine, ma anche secondo ciò che gli è proprio, cioè secondo l'essere generato dal Padre, e secondo lo spirare lo Spirito Santo insieme al Padre. Perciò il Verbo, come del resto le altre Persone divine, è conscio secondo tutta la sua realtà sia assoluta come relativa.

Di conseguenza: *a*) non potendosi dare nulla d'inconscio nelle persone divine, il Verbo, come Verbo, deve anche essere conscio dell'unione ipostatica, perché ciò è proprio solo del Verbo (pp. 104-106); *b*) la coscienza umana non è assunta inconsciamente dal Verbo, il quale perciò sarà conscio delle sue due coscienze (p. 126); e *c*) nella persona del Verbo non si può trovare qualche cosa, secondo cui sia soggetto psicologico della coscienza divina, e qualche cosa, secondo cui sia soggetto psicologico della coscienza umana, ma si dovrà ammettere che come è uno il soggetto ontologico, così dev'essere uno quello psicologico (p. 126).

Quest'ultimo punto consegue dal fatto che in Cristo le nature e le operazioni sono bensì distinte ed inconfuse, ma la Persona è una, indivisa ed inseparata. E poichè la coscienza è sulla linea della persona, essendo la persona che è conscia ed essendo soprattutto *della persona* che la persona è conscia, si deve giustamente distinguere in Cristo due coscienze, ma si deve ammettere un unico soggetto ontologico e psicologico, a causa della indivisione della persona (p. 126).

In tal modo il Lonergan ammette un funzionamento proprio della coscienza increata del Verbo, contrariamente a quanto insegna il Galtier (5), senza tuttavia moltiplicare il soggetto conscio, cioè senza giungere a porre in Cristo un soggetto psicologico diverso da quello conscio con la coscienza creata. Ciò però vale *secundum abstractam mentis considerationem* (p. 118), perché, se il soggetto conscio in Cristo è considerato secondo il riferimento alla natura in cui sussiste, allora si deve dire che la persona del Verbo in quanto sussistente nella

(5) GALTIER P., S.J., *L'unité du Christ*. Paris, Beauchesne, 1939, p. 240 ss.

natura divina ed operante con la coscienza increata costituisce l'« Io » divino, da non confondersi con quello umano (pp. 116-117).

2. *La coscienza umana di Cristo.* — Riguardo al funzionamento della coscienza creata di Cristo il Lonergan ritiene necessario stabilire come presupposto che Dio in sé stesso non può essere raggiunto dalla creatura, se non mediante la scienza beata. Egli identifica la quiddità con la divina essenza: *quidditas est divina essentia;* ed asserisce che la visione intuitiva è la sola notizia, con cui è possibile alla creatura razionale raggiungere quidditativamente l'ente: *visio Dei beata atque absolute supernaturalis est sola notitia creaturae possibilis qua ei innotescere potest ens quidditative* (pp. 9, 13).

Evidentemente, queste espressioni del Lonergan non possono essere prese alla lettera, senza distinguere tra la quiddità impartecipata e quella partecipata; e tra la cognizione propria e quella analoga della essenza divina, perché altrimenti non si potrebbe sfuggire al panteismo, alla negazione della teodicea e all'esclusione della possibilità della beatitudine naturale, quale sarebbe quella della creatura razionale nello stato di natura pura (6). Perciò pensiamo che il Lonergan voglia dire soltanto che la quiddità impartecipata s'identifica con la essenza divina e che la creatura, senza la visione soprannaturale, non può giungere alla cognizione propria e perfetta di tale essenza (si veda pp. 112-113). Di conseguenza il Verbo, come uomo, cioè come sussistente ed operante nella natura assunta, non può conoscere Dio *sicuti est* mediante l'intelletto creato, se non con la visione beatifica.

Ciò posto, il Lonergan procede alla soluzione del problema, enunciando le due seguenti proposizioni: a) *Christus ut homo sub ratione experti se ipsum attingit per operationes suas humanas et secundum perfectionem ipsarum operationum;* b) *Christus ut homo per conscientiam suam humanam atque scientiam suam beatam clare intelligit et certo iudicat se esse Filium Dei naturalem et verum Deum* (p. 106).

Secondo questi due asserti, l'itinerario di Cristo uomo nel raggiungere sé stesso, in modo da comprendere ed affermare di essere il Figlio naturale di Dio, è costituito da due momenti: da quello esperienziale, con cui raggiunge sé stesso con notizia informe, previa, *sub ratione experti,* per mezzo delle sue operazioni umane e secondo la perfezione di tali operazioni; e da quello strettamente intellettivo, con cui Egli conosce Dio *sicuti est* con la visione beata. Il primo mo-

(6) D (ed. 29a) 3018.

mento è coscienziale, il secondo invece non è coscienziale, perché non si risolve in una esperienza, ma in una cognizione oggettiva. Tuttavia Gesù non può asserire di essere Dio, se i due momenti non confluiscono insieme, cioè se la conoscenza oggettiva dell'essenza divina, ottenuta mediante la visione, non si aggiunge a perfezionare ed informare il dato previo ed informe del momento esperienziale.

Il primo asserto è provato dal Lonergan sulla base della consustanzialità di Cristo uomo con noi, come è definito nel Concilio di Calcedonia, e sulla base dell'analisi della coscienza umana. Tutta la prova si riduce a questo sillogismo. Ogni uomo raggiunge sé stesso *sub ratione experti* attraverso le sue operazioni e secondo la perfezione di tali operazioni; ma Cristo, come persona divina sussistente nella natura umana, è veramente uomo: dunque Cristo, come uomo, raggiunge sé stesso *sub ratione experti* attraverso le sue operazioni umane e secondo la loro perfezione (p. 109). L'esperienza coscienziale umana di Cristo sarà quindi empirica, se ottenuta attraverso le sensazioni; intellettuale, razionale o morale, se ottenuta rispettivamente attraverso atti di intelligenza, di raziocinio o di volontà (p. 110).

La prova del secondo asserto è presentata nel modo seguente. Affinché Cristo uomo chiaramente intenda e giudichi con certezza di essere il Figlio naturale di Dio, si richiedono e bastano: *a*) la coscienza di sé, in cui il soggetto, che si manifesta *sub ratione experti*, è Figlio naturale di Dio e vero Dio; *b*) la chiara intelligenza della quiddità del Figlio naturale di Dio; *c*) la percezione dell'identità del soggetto conscio e dell'oggetto quidditativamente conosciuto. Ma queste condizioni si verificano mediante la coscienza umana di Cristo e la sua scienza beata: perciò Cristo chiaramente intende, e giudica con certezza di essere Dio per mezzo della coscienza umana e della visione intuitiva (pp. 111-113) (7).

---

(7) E' bene notare che, secondo il Lonergan, la visione non dev'essere considerata come un correttivo del dato coscienziale. La notizia previa ed informe data dalla coscienza non è una cognizione in senso stretto, ma in senso largo, perchè non è ottenuta da un oggetto, si mantiene tutta quanta da parte del soggetto e per mezzo di tale notizia non si raggiunge alcunché *sub ratione quidditatis, veri et entis*. Perciò la notizia esperienziale data dalla coscienza e quella oggettiva data dalla visione sono specificamente diverse e la seconda non corregge la prima. Per mezzo della coscienza umana la persona del Verbo è conscia di sé stessa, cioè si raggiunge da parte del soggetto *sub ratione experti*, e per tale cognizione informe ed impropria non si richiede la visione, nè può essere detta erronea dal momento che non è un *scire* (qualche cosa) *ex parte obiecti*, ma una esperienza, cioè un *scire ex parte subiecti* (p. 113).

In conclusione, la soluzione del Lonergan al problema del funzionamento della coscienza creata di Gesù può essere ridotta ai tre seguenti punti: *a*) la persona del Verbo, in quanto sussistente ed operante nell'umanità, si percepisce come qualsiasi altro uomo, attraverso le sue operazioni umane, *sub ratione experti*, senza bisogno della visione beata (e del lume della gloria); *b*) la visione è richiesta perché Cristo, come uomo, abbia la cognizione oggettiva dell'essenza divina; e *c*) il dato coscienziale e la visione non si fondono insieme, nè la seconda corregge il primo, ma si associano in modo tale che risulta manifesta l'identità del soggetto conscio e dell'oggetto conosciuto per mezzo della scienza beata; e così viene reso possibile per il Salvatore capire che cosa sia l'« io » riferito dalla coscienza ed affermare che esso si identifica col Figlio naturale di Dio.

IV. - Valutazione critica della sentenza del Lonergan.

La soluzione data al problema dell'unità psicologica di Cristo dall'illustre professore della Gregoriana è senza dubbio ingegnosa, nuova e personale: ma ci pare anche assai discutibile ed insufficiente sotto vari punti di vista.

1. *Inammissibilità del suo concetto di coscienza umana.* — Nella sentenza del Lonergan non si riesce anzitutto a comprendere che cosa sia la coscienza-esperienza, che fonda una notizia confusa *ex parte subiecti*, senza che tale soggetto sia oggetto e termine della medesima, e senza che sia raggiunto in nessuna maniera e misura *sub ratione quidditatis, veri et entis*. Si tratta forse di una speciale facoltà, diversa dall'intelletto, di una specie di senso radicale del soggetto, oppure di una specie di sentimento fondamentale di sapore rosminiano? Se così fosse, è facile concludere che tutta la soluzione del presente problema poggia sopra un presupposto falso, perché è pacifico che la coscienza non è qualche cosa di diverso dall'intelletto, essendo una delle sue funzioni.

Su questo punto S. Tommaso è perfettamente esplicito. Secondo la dottrina dell'Angelico, la coscienza psicologica umana e quella morale, lungi dall'essere facoltà speciali, non sono che *atti dell'intelletto*, cioè: *a*) la coscienza psicologica è l'atto percettivo dell'esistenza concreta delle proprie operazioni e della propria anima; e *b*) la coscienza morale è l'atto giudicativo della rettitudine etica, e, conseguentemente, l'atto approbante o disapprobante delle medesime operazioni già con-

sciamente percepite ([8]). Inoltre S. Tommaso è anche esplicito nello asserire la distinzione reale tra l'atto umano conoscitivo diretto e quello coscienziale riflesso. « Altro è l'atto, scrive egli, con cui l'intelletto percepisce una pietra, ed altro è quello con cui comprende di percepire una pietra » ([9]).

E' vero che modernamente si distingue tra coscienza diretta e coscienza riflessa; e che quella diretta, come già notava il Suarez, non importa un atto distintivo dall'operazione sensitiva o razionale compiuta né una riflessione formale, perché ha luogo *in actu exercito* ([10]); tuttavia è anche vero che la coscienza diretta è coscienza in senso largo, in quanto cioè è un presupposto per la possibilità stessa della riflessione formale dell'intelletto sul proprio soggetto. E' noto

---

([8]) ... conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus ... Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea que agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse ... et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum sit bene factum, vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea que agimus; unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum » (*Summa theologica*, 1, q. 79, a. 13). Si veda anche: *In 2*, d. 24, q. 2, a. 4; *De veritate*, q. 17; q. 8, a.6; q.10, a. 8; *CG* III 46; *Summa theologica*, 1, q. 87, a. 1. — Così pure si veda: Alessandro Halense, *Summa theologica*, 1, lib. 2, inq. 4, tract. 1, sect. 2, q. 3, tit. 4 (Ed. Quaracchi, 1948, II, 491-500); S. Bonaventura, *In 2*, lib. 2, d. 39 (Ed. Quaracchi, 1885, II, 897-908).

([9]) « ... alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde ». (*Summa theologica*, 1, q. 87, a. 3, ad 2. — Cf. anche: *De veritate*, q. 10, a.8 ; *Summa theologica*, 1, q. 87, a. 3).

([10]) « ... actus cognoscitivus dupliciter potest cognosci. Uno modo proprie, tam quam obiectum alterius actus, cognoscendo videlicet ipsam cognitionem. Alio modo minus proprie, cognosci dici potest actus quasi in actu exercito, non per alium actum, sed per ipsummet. Nam quia visio, verbi gratia, est vitalis actio cognoscitiva, ideo per illam formaliter in actu exercito videmus nos videre, non autem quia reflexionem formalem faciamus, sed virtualem quasi dum actu videmus experiendo nos videre ». (F. Suarez, *De Anima* III, 11, n. 1. - Ed. Vivès, Parigi, 1856, IIII 652-653). Sulla coscienza diretta e riflessa si veda: Palmés F. M., *Psychologia speculativa*. Madrid, B.A.C., 1955, nn. 192 e 436-437: Idem, *Psicologia sperimentale*. Roma, Ed. La Civiltà Cattolica, 1956, pp. 36-39.

infatti che il soggetto è per l'intelletto come nascosto e allo stato potenziale, finché non opera: per essere intenzionalmente proporzionato alla facoltà intellettiva, dev'essere eccitato mediante l'operazione, con cui esso incomincia ad incidere sull'intelletto. Però solo quando ha luogo la riflessione formale dell'intelletto, il soggetto è raggiunto *come soggetto* e si può parlare in senso vero e proprio di coscienza psicologica.

Da ciò consegue che la cosidetta coscienza sensitiva degli animali non eccede i limiti di una certa istintiva estimativa ([11]); la quale non ha nulla a che fare con la coscienza in senso proprio, la quale non può aver luogo che negli esseri intellettuali.

E' quindi necessario ammettere che la coscienza umana propriamente detta è una *secunda seu reflexa mentis intentio, qua in nos plene redimus, ac nostram existentiam nostrasque modificationes praesentialiter intuemur* ([12]). Di conseguenza, la coscienza dev'essere una *cognitio* ed una *perceptio;* e dev'essere una *cognitio* ed una *perceptio* con un suo termine ed un suo contenuto.

Del resto è incomprensibile che un'esperienza non sia *esperienza di qualche cosa.* Perciò, anche dato e non concesso che la coscienza fosse pura esperienza, cioè qualche cosa di diverso da una funzione intellettuale, si dovrebbe concludere ancora che essa è una *perceptio* o raggiungimento del soggetto e delle sue modificazioni da parte del medesimo.

Inoltre, che cos'è questa *notizia informe,* che proviene dalla coscienza-esperienza o, meglio, che si identifica con tale coscienza? E' una cognizione? Se è una cognizione, eccoci di nuovo alla coscienza-intelletto, perché è ridicolo parlare seriamente di una coscienza negli esseri privi di intelligenza; se non è una cognizione, ci si domanda come possa essere una *notitia.* Un atto di volontà, la secrezione della bile, il vegetare, eccetera, non saranno mai dette *notizie* non solo nel senso pieno della parola, ma neppure nel senso limitato di cognizione informe e confusa, perché sono tutt'altra cosa dalla cognizione. Se dunque la coscienza è un'esperienza-notizia, dev'essere una cognizione, una *perceptio* ed una *perceptio intellectualis,* perché gli animali non hanno coscienza nel vero senso della parola; e quindi dev'essere un

---

([11]) S. Tommaso nega agli animali la coscienza, perchè il senso è incapace di riflessione completa su se stesso (cf. *De veritate,* q. 1, a. 9).

([12]) S. Schiffini, *Principia philosophica,* Torino, 1892, n. 268. — Vedi anche le belle riflessioni e considerazioni del medesimo autore sulla coscienza in *Metaphysica specialis.* Torino, 1894, nn. 310-311; 327-330.

atto ed una funzione dell'intelletto. E se è così, crolla il presupposto stesso, su cui si regge la soluzione del Lonergan.

2. *Indecisa precedenza della coscienza-esperienza.* — In secondo luogo ci si può chiedere come questa notizia informe possa essere previa. Secondo il Lonergan, il soggetto diventa conscio attraverso i suoi atti sensitivi e razionali. Ora, questi atti sensitivi e razionali, per cui l'uomo diventa conscio, precedono o seguono l'esperienza, cioè la notizia informe?

Stando alla definizione di coscienza da lui data, tali atti dovrebbero venire dopo, perché la coscienza è una notizia previa da perfezionarsi con la cognizione oggettiva; stando invece al fatto che tale notizia si ottiene con quegli atti, essi dovrebbero venire prima, perché solo nella supposizione della loro esistenza si può concepire una esperienza del soggetto attraverso di essi. Rimane quindi oscuro nel pensiero del Lonergan a chi di fatto debba essere attribuita la precedenza, se all'esperienza o alla conoscenza oggettiva.

Forse egli vuol dire che la conoscenza oggettiva precede ontologicamente, ma non intenzionalmente, in quanto l'operazione sensitiva ed intellettuale si rileverebbe in due momenti: *a*) in modo informe *sub ratione experti,* e *b*) in modo chiaro, come cognizione oggettiva.

Rimane tuttavia incomprensibile come l'*expertum* sia previo ad atti che gli sono preesistenti e che sono conoscitivi in maniera più perfetta della sua. Conseguentemente, rimane assai scuro, se il Lonergan assegni alla visione beatifica in Cristo una funzione di condizione antecedente o solo quella di complemento riguardo alla notizia informe coscienziale umana.

3. *Insufficienza della notizia previa per l'atto coscienziale umano di Cristo.* — La notizia previa ed informe, in cui il Lonergan fa consistere la coscienza, nel caso di Cristo, è senza ragione sufficiente. Non basta infatti che la persona del Verbo sussista nella natura umana, perché il Verbo sia conscio di essere uomo. Ottimamente scrive San Tommaso:

> « Unio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse: et ideo animae, inquantum est corpori unita, non competit vel videre Verbum, vel aliqua operatio, sed solum esse, scilicet in hypostasi Verbi, immediate loquendo. Conveniunt autem ei operationes ratione suarum potentiarum et suae naturae » ([18]).

([18]) S. Tommaso, *De veritate,* q. 20, a. 2, ad 5.

Anche S. Bonaventura illustra la necessità della proporzione tra la facoltà conoscitiva e il suo oggetto e l'insufficienza a ciò dell'unione ipostatica.

> « Quamvis Verbum increatum, scrive il Serafico Dottore, sit unitum oculo Christi et omnibus partibus corporis, non tamen cognoscitur ab oculo, et hoc, quia non est in eo dispositio ad cognoscendam rem spiritualem; ergo, pari ratione, quantumcumque Verbum uniatur animae Christi, nisi anima sit disposita ad videndum Deum per lumen, quod ipsam faciat deiformem, numquam ipsum intuebitur » ([14]). Ed alquanto più sotto: « Verbum non unitur animae Christi in illa beata unione (nell'unione ipostatica) sicut cognoscibile cognoscenti, vel sicut habitus potentiae, vel perfectio perfectibili, sed est unio in unitate personae, quae potest esse absque cognitione; sicut patet in carne Christi, quae unita est Verbo, et tamen ipsum non cognoscit » ([15]). Ed ancora: « Non *quaecumque* unio cognoscentis ad cognoscibile sufficit ad cognitionem, immo requiritur, quod uniatur *per modum cognoscentis* ... Deus est in omnibus essentialiter et intimus omnibus, et tamen a paucis cognoscitur; et ideo, quamvis Verbum increatum sit animae unitum, non tamen cognoscitur per hoc, quod unitur in unitate personae, sed per hoc, quod intellectus animae sibi unitae efficitur ei conformis per influentiam luminis. Necesse est enim intellectum aliquo modo formari et informari ab ipso intelligibili, ad hoc quod ipsum cognoscat » ([16]).

Ciò posto, possiamo ragionare nel seguente modo. Se l'esperienza coscienziale umana di Cristo è una *notizia,* è una cognizione; se è una cognizione, deve procedere da una facoltà conoscitiva; se procede da una facoltà conoscitiva, tale facoltà dev'essere sufficientemente attuata per compiere il suo atto. Ora il semplice fatto del sussistere (e dell'operare) del Verbo nella natura assunta non importa nelle facoltà conoscitive di quest'ultima un'attuazione di ordine intenzionale; e perciò rimane insoluta la questione della possibilità stessa di una esperienza, *che è notizia umana,* con la quale un soggetto, quale è il Verbo, diviene conscio di essere uomo.

([14]) S. Bonaventura, *In 3,* d. 14, a. 1, q. 1, Sed contra 3. (Ed. Quaracchi, III, 296).

([15]) S. Bonaventura, *ib.* (Ed. Quaracchi, III 297).

([16]) S. Bonaventura, *ib.* (Ed. Quaracchi, III 298).

Difatti, se tale esperienza è una notizia, e se il contenuto di tale notizia (perchè un contenuto deve pure averlo, se non si vuole asserire un'assurdità) è il Verbo-uomo presente a se stesso, subito si vede che la coscienza umana di Cristo raggiunge il Verbo insieme all'umanità, e non già la sola natura assunta. La coscienza perciò deve essere sufficientemente attuata nell'ordine intenzionale, cioè in tale misura da poter notificare un soggetto, che è Dio *sicuti est*.

Ora il Lonergan insegna che la notizia coscienziale umana di Cristo è possibile indipendentemente dalla visione beatifica (e dal lume della gloria). Dunque c'è sproporzione tra la facoltà e il suo atto conoscitivo. Dunque la notizia previa del Lonergan non è sufficiente a costituire un autentico atto coscienziale umano di Cristo.

4. *Dualità psicologica.* — Infine si deve rilevare che, mentre il Lonergan afferma da una parte l'unicità del soggetto ontologico e psicologico in Cristo, considerando la persona divina astrattamente, cioè senza riferimento alle sue due nature, dall'altra parte, considerandola in concreto, come riferita alle sue due nature, introduce nel Salvatore una vera e propria dualità psicologica. Egli infatti assegna alle due coscienze di Cristo un contenuto diverso non solo *nel modo*, con cui è riferito, ma anche *in ciò che* viene riferito, ossia le due coscienze non solo hanno un modo proprio di procedura, ma anche riferiscono una realtà diversa.

La totalità di Cristo infatti, secondo il Lonergan, è come scissa in due parti: la prima abbraccia il Verbo come sussistente ed operante nella natura divina, e la seconda abbraccia il Verbo come sussistente ed operante nella natura umana. La prima parte è riferita dalla coscienza increata, e la seconda dalla coscienza creata. Perciò le due coscienze di Cristo determinano in Lui due esperienze, che hanno bensì un cotenuto complementare, ma non identico, cioè ciascuna riferisce una parte soltanto di Cristo.

La soluzione del Lonergan pone così nel Salvatore una irriducibile dualità psicologica, perchè le due coscienze, invece di riferire ciascuna, secondo il suo modo proprio, tutta la realtà di Cristo, ne riferiscono una parte, rimanendo escluso nella notizia data dalla coscienza divina il Verbo come sussistente ed operante nella natura umana; e in quella originata dalla coscienza umana il Verbo come sussistente ed operante nella natura divina.

Secondo il Lonergan l'unico soggetto conscio in Cristo è bensì il Verbo, ma le sue due coscienze lo notificano ciascuna parzialmente, cioè, ci si permetta il paragone, come due occhi strabici, che non rie-

scono a confluire in una visione unica nel contenuto, perchè non riescono a concentrarsi sulla totalità del medesimo soggetto.

In tal modo non si giunge all'unità psicologica, ma ad una irriducibile dualità.

Pensiamo quindi che, per giungere ad una soluzione soddisfacente del problema dell'unità psicologica di Cristo, sia molto opportuno, come fa il Lonergan partire dalla persona del Verbo, unico soggetto conscio nel Salvatore, ma non sia affatto necessario scindere la totalità del Verbo incarnato o abbandonare il genuino concetto di coscienza umana come *secunda et reflexa mentis intentio*. Basta infatti ricorrere al lume della gloria, che potenzia tutto l'intelletto creato, anche nella sua capacità riflessiva [17], per fondare, senza sproporzione tra la facoltà e il suo termine, un vero atto coscienziale umano, che percepisce tutto, anche se *non totaliter* l' « Io » eterno del Verbo, armonizzandosi con la coscienza increata, che termina al medesimo ineffabile « Io » del Salvatore.

---

[17] Questi concetti li abbiamo svolti ulteriormente nell'articolo: *Il « lumen gloriae » e l'unità psicologica di Cristo,* in *Divus Thomas Pl.* 58 (1955) 90-110, 296-310.

P. Raimondo Verardo O.P.

I DONI DELLO SPIRITO SANTO E IL « SEMPER » DI S. TOMMASO D'AQUINO SECONDO L'ORIGINALE ESEGESI PROPOSTA DAL P. CLÉMENT LOCAS, P.S.S. *

1. — Il titolo dell'articolo, le molte citazioni delle opere di S. Tommaso poste a piè di ogni singola pagina e le buone intenzioni dello Autore indurrebbero a ritenere che si possa ritrovare in questo scritto un'esposizione fedele, almeno quanto alle grandi linee, della dottrina di S. Tommaso. Ma c'è da dubitare fortemente che i tomisti riescano a rintracciare in queste pagine il genuino insegnamento del loro Maestro. Si tratta di un tentativo senza dubbio originalissimo: è un vero peccato che la novità non sia affatto conciliabile né con la funzione propria attribuita da S. Tommaso ai doni né con i principi fondamentali fissati dall'Aquinate stesso nel trattato *De gratia* e, in generale, nella Prima Secundae.

2. — Il P. Locas prende lo spunto dalle note interpretazioni del P. Bartolomeo Froget O.P. e del Can. Perriot, direttore de *L'Ami du Clergé*. Com'è noto, secondo il Froget « la motion ou inspiration à laquelle les dons ont pour but de nous disposer, ne doit pas s'entendre de toute motion divine surnaturelle, mais seulement des impulsions spéciales, des instincts de l'Esprit-Saint, sous la poussée desquels l'homme est plutôt passif qu'actif » (*Revue Thomiste*, 7, [1899], p. 567). Sosteneva, al contrario, il Can. Perriot che l'azione dei doni « s'étend à toutes les oeuvres surnaturelles du juste, qu'elles soient communes ou excellentes, ordinaires ou extraordinaires » (*Ami du Clergé*, 22 [3e série], n. 2 [1900], p. 19).

(*) Clément Locas, P.S.S., *Les Dons du Saint-Esprit et le « SEMPER » de Saint-Thomas d'Aquin*, in *Studia Montis Regii*, 1, (1958), pp. 7-30.

Il « semper » di S. Tommaso, ricorda P. Locas, viene interpretato da P. Froget come l'equivalente dell'espressione « de temps en temps » (*op. cit.*, p. 567); si deve invece intendere secondo il senso stretto e letterale della parola, a quanto afferma il Perriot, perché l'anima non può « avec les seules vertus surnaturelles, sans l'instinct et la motion de l'Esprit-Saint, faire quelques actes propres à nous *acheminer* vers la fin surnaturelle » (*op. cit.*, p. 27).

3. — Malauguratamente il Perriot non si diede la pena di precisare e spiegare a fondo il senso e la portata esatta del termine « *acheminer* ». Il Locas ha pensato bene di colmare questa lacuna assumendosi il compito di difendere e sviluppare (almeno questa è la sua intenzione) il pensiero del Can. Perriot approfondendo il significato delle affermazioni surriferite.

4. — Era ben naturale che il Locas si proponesse di scoprire, anzitutto, il genuino pensiero di S. Tommaso per poter quindi stabilire in quale misura l'interpretazione suggerita dal Perriot fosse accettabile. Ora, per rendersi conto de « la pensée exacte » dell'Aquinate occorre fare appello alle grandi linee del trattato *de gratia*. Non poche e non lievi sono, a nostro modesto avviso, le riserve che si debbono fare a proposito dell'esegesi suggerita dal Locas riguardo ai principi fondamentali chiaramente enunziati da S. Tommaso proprio nel *de gratia*.

Per comprendere quale sia il vero pensiero di S. Tommaso circa la nostra questione — dice il Locas — è necessario farsi, prima di tutto, una giusta idea dell'azione, perché « vivre en effet, c'est se porter à son opération (I, q. 18, a. 2), qui est la perfection de l'être (I-II, q. 3, a. 2); c'est être agent au sens plein du mot, être en acte (I, q. 4, a. 1). Or aucune créature n'est parfaitement en acte puisqu'elle n'a pas sa raison d'être par elle-même ni pour elle-même (I, q. 2, a. 3, 2 m) » (p. 10). E così il nostro Autore prosegue nel suo sforzo esegetico accostando, una all'altra, molte affermazioni suffragate costantemente da rimandi alle diverse opere di S. Tommaso. Per spiegare il significato dell'azione, nel pensiero del S. Dottore, il Nostro indica in nota le varie citazioni del commento alla Metafisica di Aristotele senza tuttavia riportare il testo: purtroppo parecchie di queste affermazioni non si trovano affatto, così come suonano, nei passi indicati.

Il testo principale, a cui si ispira il Locas in tutta la sua argomentazione, è quello in cui S. Tommaso afferma che ogni cambiamento deriva da Dio, dal Primo Motore: ogni creatura dipende da

Dio sia quanto alla forma sia quanto al movimento stesso della sua azione (I-II, q. 109, a. 1). Conseguentemente l'uomo ha bisogno del concorso divino in tutte le sue azioni. Tutti i buoni teologi e filosofi non possono non essere d'accordo con l'A. su questo punto fondamentale. Ma c'è da chiedersi se da questo principio si possano trarre logicamente quelle conclusioni a cui crede di dover arrivare il Locas.

5. — La grazia santificante secondo S. Tommaso — a quanto sostiene il Locas — non sarebbe un *habitus* bensì una « certaine qualité » (I-II, q. 110, a. 2), una « certaine habitude » (I-II, q. 111, a. 3, 3m: la citazione è errata, si deve leggere q. 110). E' vero che l'Aquinate scrive nel *De Veritate,* q. 27, a. 2, 7m: « Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum »; ma è altrettanto vero ed evidente, come si vede dalle parole citate, che l'Aquinate intende semplicemente affermare che la grazia non si può dire propriamente habitus « operativus » proprio perché « non immediate ordinatur ad actum ». Quando poi lo stesso S. Tommaso tratta ex professo dell'habitus, non ha alcuna difficoltà ad affermare che la grazia è un habitus perfettivo dell'anima (I-II, q. 50, a. 2). Sembra che l'A. abbia voluto sminuire l'importanza di questa chiara affermazione di S. Tommaso per rafforzare la sua tesi circa l'*intenzionalità pienamente divina* che si riscontrerebbe soltanto nella grazia attuale comunicata all'uomo solo attraverso i doni dello Spirito Santo.

6. — La chiave di volta di tutta la costruzione architettata dal Locas ha un nome ben preciso: « *intention de l'action* ». Come dipende questa « intention de l'action » dal concorso di Dio, o meglio dalla premozione fisica, nell'ordine naturale e in quello sovrannaturale? Risponde l'A.: nell'ordine naturale « l'intention de l'action dépend totalement de Dieu, elle dépend aussi totalement de l'homme qui la produit précisément selon la vigueur ontologique de son être. Mais l'intention de l'action surnaturelle ne correspond, elle, d'aucune manière à ce dynamisme naturel. Lorsqu'elle existe dans l'action humaine, elle s'y trouve on ne peut plus gratuitement: elle est totalement et *exclusivement* (la sottolineatura è mia) l'oeuvre de Dieu » (p. 15). Proprio non riusciamo a vedere come S. Tommaso potrebbe sottoscrivere una simile interpretazione della sua dottrina circa la attività dell'uomo nell'ordine soprannaturale! Ben diverso è l'insegnamento dell'Aquinate, secondo il quale Iddio dà all'uomo tutti gli elementi necessari all'azione soprannaturale non meno di quanto Egli

faccia a tal fine nell'ordine naturale: « Non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles (...). *Multo igitur magis* illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est » (IIII, q. 110, a. 2). Una volta che l'uomo viene arricchito della grazia santificante e degli habitus conseguenti (virtù infuse) assolutamente gratuiti, egli — supposta la mozione divina — può essere veramente causa delle sue azioni soprannaturali non meno di quanto non accada nell'ordine naturale: si prenda il chiaro caso degli atti liberi e deliberati con cui l'uomo giustificato esercita le virtù infuse sia morali che teologali.

Per sostenere meglio la sua posizione il Locas è indotto ad offrire ai lettori un'interpretazione veramente peregrina della *grazia cooperante*: questa — nel pensiero di S. Tommaso — non sarebbe altro che un intervento sulla natura affinché *non ponga ostacoli* alla recezione del dono gratuito di Dio. Ora, S. Tommaso d'Aquino nello stesso articolo citato dal Locas dice precisamente che l'azione meritoria non procede esclusivamente da Dio ma altresì dal libero arbitrio dell'uomo (e non si vede come si potrebbe giungere ad una simile conclusione se il libero arbitrio, sotto la spinta della grazia, non avesse altro compito che quello *puramente negativo* di non frapporre ostacoli): « Habitualis gratia (...) in quantum est principium operis meritorii, quod etiam ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans ».

7. — L'originalità della interpretazione proposta dal Locas consiste proprio in questo che « l'intention de l'action surnaturelle (...) est totalement et exclusivement l'oeuvre de Dieu », precisamente in quanto richiede sempre e necessariamente l'intervento della *gratia operans*. Tutto il dinamismo soprannaturale ha dunque come suo principio immediato ed esclusivo soltanto *la gratia operans*: se ne dovrebbe concludere che in nessun caso la causa seconda potrà influire sulla intenzionalità soprannaturale dell'azione. Possiamo e dobbiamo essere perfettamente d'accordo con il Locas quando intende affermare che

in qualsiasi azione soprannaturale è necessario l'intervento di Dio attraverso la grazia attuale.

Ma con l'Aquinate non possiamo certo ammettere che si richieda in ogni caso l'intervento *esclusivo* di Dio: non si può affermare una cosa del genere se non negando radicalmente il principio fondamentale enunziato con tanta chiarezza e decisione da S. Tommaso nell'articolo surricordato (I-II, q. 110, a. 2).

8. — « Pour accueillir toute grâce actuelle — scrive ancora il Locas —, les dispositions naturelles de l'agent humain ne sont pas suffisantes: il en faut d'intrinsèquement divines » (p. 18). Queste disposizioni dovrebbero essere, a quanto si può arguire dal seguito del testo, le virtù teologali e morali infuse. Ma si pone allora una domanda: le grazie attuali che precedono e predispongono alla giustificazione (e precedono per ciò stesso l'infusione delle virtù teologali e morali) quali «dispositions intrinsèquement divines» presuppongono nell'uomo?

9. — Il compito proprio delle virtù morali infuse, secondo il Locas, sarebbe piuttosto negativo: « par les vertus morales infuses la raison ne met pas d'opposition à l'influx de la grâce et communique sa pleine vigueur *naturelle* (la sottolineatura è mia) aux vertus théologales » (p. 20).

Si dirà che le virtù morali *infuse* esercitano anche un influsso negativo in quanto conferiscono il pieno vigore *naturale* alla ragione, affinché questa non ponga ostacoli all'azione della grazia. Ma in qual senso si potrà allora parlare, come vuole l'Aquinate, di virtù morali che attingono un oggetto soprannaturale? Si veda, in proposito, I-II, q. 63, a. 4: « Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit eiusdem speciei cum virtute infusa ».

10. — « Saint Thomas répète continuellement qu'avec les vertus morales infuses, l'homme agit encore toujours selon la raison *secundum rationem* » (p. 20): l'A. cita, a questo proposito, I-II, q. 68, a. 1. « Secundum rationem » — prosegue l'A. — è lo stesso che « modo humano » e si oppone a « modo divino ». La grazia attuale, che è « l'intention divine vers le terme surnaturel, n'a pas encore dans l'homme (considerate le virtù morali infuse) de principe correspondant à son caractère exlusivement divin ». Occorre trovare assolutamente nell'uomo questo principio esclusivamente divino dell'azione soprannaturale perché in caso contrario l'uomo non sarebbe più causa della azione soprannaturale e si cadrebbe così nell'occasionalismo (p. 21).

Ora « ces habitus pour l'intentionnalité de la grâce actuelle ce sont les dons du Saint-Esprit » (p. 22). « Ainsi par les dons du Saint-Esprit, l'homme demeure homme; mais à cause d'eux, il est devenu réellement principe d'une action qui dépasse toutes ses capacités naturelles. Il opère *modo divino* parce qu'il possède en lui des capacités proportionnées à l'intentionnalité divine elle-même » (p. 22).

Si possono fare, intorno a questa elucubrazione del Locas, parecchie osservazioni.

a) Che intende dire quando afferma che mediante le virtù morali *infuse* l'uomo agisce sempre *secundum rationem?* Che agisce servendosi delle sole forze naturali della ragione? Una tale affermazione, se si tiene conto della presenza delle virtù morali infuse (= per sé soprannaturali), le quali presuppongono a loro volta la presenza delle virtù teologali, sarebbe semplicemente assurda.

S. Tommaso nell'articolo citato dal P. Locas — I-II, q. 68, a. 1 — distingue la mozione « per rationem » dalla mozione speciale causata « ab inspiratione divina ». E si deve subito notare che l'Aquinate usando l'espressione « per rationem » — come spiega esplicitamente nell'articolo secondo della stessa questione 68 — intende parlare non solo della ragione in quanto dotata delle sue sole forze naturali ma altresì — e soprattutto — della « ratio secundum quod est aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas ».

b) Quando diciamo che l'uomo agisce *humano modo* anche nell'esercizio delle virtù infuse (sia morali che teologali), è necessario tener ben presente l'esatto significato di questo termine nella dottrina tomista.

E' necessario, infatti, completare la dottrina dell'Aquinate sui doni con quanto lo stesso S. Dottore ha insegnato precedentemente circa il modo proprio di agire delle virtù morali infuse: queste agiscono — dice S. Tommaso — secundum *regulam divinam,* mentre le virtù morali acquisite agiscono secundum *regulam rationis humanae* e quindi « *alterius rationis* est *modus* qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae et secundum regulam divinam » (I-II, q. 63, a. 4): il che significa, in altre parole, che nelle virtù morali infuse c'è un *modus divinus,* contrapposto al *modus humanus* imposto dalla *regula rationis humanae* propria delle virtù morali acquisite. Se ne deduce pure che il *modus divinus* proprio dei doni dello Spirito Santo deve avere qualche aspetto particolare per cui si distingue dal *modus divinus* di cui si può parlare anche nel semplice caso delle virtù morali infuse. Resta, comunque, il fatto che nell'esercizio delle

virtù morali infuse l'uomo agisce secundum *regulam divinam*, sebbene ciò avvenga sotto l'*imperium* della ragione umana arricchita dalla grazia. Ond'è che ben a ragione il Gaetano, commentando I-II, q. 68, a. 1, distingue un TRIPLEX MOVENS:

— « MENS HUMANA praedita lumine naturali et prudentia;

— mens humana praedita lumine gratiae et fidei, sed tamen ad modum et captum proprium se accommodantis et limitantis secundum studium et industriam nostram;

— mens humana ut pulsata instinctu Spiritus Sancti non solum effective moventis et excitantis, sed etiam regulantis etiam supra captum et modum propriae industriae et studii (...).

Primo motori correspondent virtutes acquisitae,
secundo, virtutes infusae,
tertio, dona seu spiritus altiori modo mensurati et moti ».

E' evidente che nell'interpretazione del Gaetano e di tutta la migliore tradizione tomista si concilia perfettamente quello che dice l'Aquinate circa il modo divino proprio dei doni, con quello che insegna nel citato articolo relativo al modo proprio di agire delle virtù morali infuse (I-II, q. 63, a. 4).

c) Le virtù morali infuse — secondo il Locas — non possono essere il principio dell'intenzionalità divina propria dell'azione soprannaturale: soltanto i doni dello Spirito Santo hanno questa proprietà particolare che consente loro di essere il principio de « l'intention divine vers le terme surnaturel »; « l'homme (...) à cause d'eux (des dons du Saint-Esprit) il est devenu réellement principe d'une action qui dépasse toutes ses capacités surnaturelles ». C'è da chiedersi: le virtù morali infuse, e più ancora le virtù teologali, non sono forse realmente principi di azioni che sorpassano tutte le capacità naturali? Non sono realmente dei principi di atti pienamente soprannaturali? Perché soltanto attraverso i doni l'uomo può diventare realmente principio dello atto soprannaturale perfetto (meritorio), della sua intenzionalità divina? In base a quali principi tomisti si può giungere ad un'affermazione di questo genere? Che nell'esercizio di qualsiasi virtù morale o teologale occorra sempre l'intervento della grazia attuale, non v'è dubbio; ma da ciò non si può affatto legittimamente concludere che questa grazia attuale sia sempre e soltanto quella speciale grazia che agisce attraverso i doni. Se fosse così, si dovrebbe pur ammettere che tutte le virtù non possono, per sé stesse, essere principio di quegli atti soprannaturali che loro si attribuiscono concordemente dalla concorde tradizione teologica cattolica. Virtù morali infuse e teologali sarebbero in tal modo

devitalizzate; non per nulla afferma lo stesso Locas: « les vertus théologales (...) n'on jamais une stabilité telle qu'elles puissent se passer d'habitus pour l'action de tendance effective (...). Il faut que toutes ces facultés soient relevées par des habitus totalement et exclusivement divins (les dons) qui soient les premiers principes de l'action elle-même, comme il est nécessaire dans l'ordre naturel qu'il y ait un agent naturel » (p. 25).

11. — « Cette position — aggiunge modestamente l'A. — nous apparaît, *salva reverentia*, comme la seule compatible avec la synthèse théologique de saint Thomas » (p. 25). A parte ogni altra considerazione e riserva, ci piacerebbe sapere come il Locas riesca a conciliare questa sua singolare posizione con il noto testo I-II, q. 68, a. 8, dove S. Tommaso afferma in modo inequivocabile la superiorità delle virtù teologali rispetto ai doni dello Spirito Santo. Se soltanto attraverso i doni possiamo essere causa di un'azione perfettamente salutare, sembrerebbe doversi concludere senz'altro che i doni sono superiori alle virtù sia morali infuse che teologali.

12. — Il Locas dice bensì che i doni sono superiori alle virtù morali infuse; ma si guarda bene dallo spiegare in qual senso — secondo l'Aquilate — le virtù teologali sono superiori agli stessi doni. L'agire *secundum rationem* viene attribuito alle sole virtù morali infuse; l'agire *modo divino*, « ce qui est indispensable à la vie de la grâce », è proprio dei soli doni (p. 26-27). Ma è evidente che S. Tommaso, in I-II, q. 68, a. 1, attribuisce l'agire *secundum rationem* a tutte le virtù sia morali infuse che teologali (« utrum dona a *virtutibus* differant », cfr. tutto il contesto del corpo dell'articolo) e distingue il modo di agire delle virtù da quello dei doni in base al diverso *movente*: *secundum rationem* nel caso delle virtù, per *instinctum divinum* nei doni.

La confusione delle idee nell'articolo del Locas è ben più grave quando arriva, praticamente, ad identificare l'agire *secundum rationem* con l'agire mediante le forze naturali e sembra voler intendere che con le virtù morali infuse è l'anima *naturale* che è principio dell'azione: e proprio per questo « il faut à l'âme les dons du saint Esprit pour l'habiliter à produire l'action surnaturelle au sens vital du mot » (p. 27).

Trascriviamo senz'altro il passo ove l'A. espone il suo pensiero a questo proposito: « Les vertus théologales ont comme aides indispensables, les vertus morales et les dons: les deux. Et ces derniers sont supérieurs aux premières, parce que par eux l'âme agit elle-même

non pas selon un mode humain « secundum rationem » sed « modo divino »; ce qui est indispensable à la vie de la grâce. On peut alors s'attendre à ce que dans l'exercice des dons, l'âme « soit plus passive qu'active ». Cela ne veut pas dire pourtant, chez saint Thomas, que l'âme naturelle n'exerce aucune action. Au contraire, si on prend ce terme dans le sens métaphysique qui est celui de notre docteur, l'action est acte, et l'âme fournit tout son acte, toute sa perfection à l'intentionnalité de la grâce actuelle; mais pour qu'elle puisse le faire il lui faut déjà des dispositions que son acte naturel n'a pas et ne peut avoir et qui doivent être produites par l'Esprit: ce sont les dons » (pp. 26-27).

Non ci resta che terminare con un'ultima semplicissima domanda: se l'uomo può essere principio dell'azione soprannaturale *nel senso vitale della parola* soltanto in forza dei doni, che ci stanno a fare le virtù teologali e le virtù morali infuse? Virtù teologali e virtù morali infuse non apparterrebbero — oltre tutto — all'ordine strettamente soprannaturale in quanto non sarebbero mai principio di un'azione « surnaturelle au sens vital du mot ».

Se si accettasse l'impostazione proposta dal Locas, non si dovrebbe trovare eccessiva difficoltà nell'ammettere la conclusione a cui egli giunge, che cioè il « semper » di S. Tommaso « ne souffre pas d'exception » (p. 27) e si dovrebbe quindi intendere nel senso più stretto e rigoroso della parola. Ma per accettare siffatta impostazione è necessario accantonare alcuni dei più fondamentali principi di S. Tommaso specialmente in materia *de gratia, de habitibus, de virtutibus moralibus infusis, de virtutibus theologalibus* e *de donis Spiritus Sancti!*

Una correzione necessaria:

Nel primo numero di *Divinitas* del 1958, a p. 92, nota 15, la riga 16 è stata completamente sconvolta; le parole da sostituire sono le seguenti: *suivantes*: « *L'Eglise s'est sagement réservé le pouvoir de décider souverainement les.*

ILL.MUS AC REV.MUS D.NUS RODULPHUS G. BANDAS

novus Socius Ordinarius Academiae Theologicae Romanae

Vita functo die 25 augusti A.D. 1957 insigni Viro Ronaldo Knox, Romanae Theologicae Academiae Socio Ordinario, Em.mus D.nus Cardinalis Josephus Pizzardo, eiusdem Academiae Protector, propositum a Praelato Secretario D.no Antonio Piolanti Ill.mum ac Rev.mum D.num Rodulphum G. Bandas novum Academiae Socium instituit.

Qui quidem, in tota Foederatorum Americae Statuum dicione notus ob eximiam scientiam animarumque zelum, natus est in urbe S. Pauli (Minnesota) annos novem et quinquaginta, et philosophiae ac theologiae in Seminario suae Dioeceseos emenso curriculo, Lovanii, anno 1923, Sacrae Theologiae, Romae vero in Athenaeo Angelico anno 1924 philosophiae doctorali laurea potitus est, iterumque Lovanii anno 1925 S. Theologiae docendae magistrali diplomate. Dioecesim reversus, S. Theologiam Dogmaticam semper docuit in Maiore Seminario interdioecesano Sancti Pauli usque annum 1945, plurimorum, eorumque auctoritate praeditorum approbationibus suffultus ob doctrinam et publici iuris factas elucubrationes.

Anno 1925 prodiit in lucem opus eius cui titulus *The master idea of St. Paulus' epistles or the Redemption,* quo factum est ut auctoris nomen clarum evaderet, ob sententiarum puritatem et exegeseos acumen. Dein philosophica problemata nostris diebus exagitata sub luce doctrinae thomisticae ad examen revocavit opere *Contemporany philosophy in the Light of thomistic Principles* et alacriter quaestiones etiam paedagogiam attinentes et artem educandi aggressus est, ac fructus inde reportavit. His vero ad scientiae profectum pertinentibus laboribus ardentem coniunxit studium veritatis evulgandae et defendendae.

Indefesso siquidem zelo catholicam veritatem propagandam et defendendam suscepit pluribus opuscolis perspicuitate et argumentandi robore praestantibus. Qua in re digna memoria censemus sex volumina *Modern Questions* et alia octo volumina *Biblical Quaestions,* quae sunt pars notabilis seriei librorum, quam *tracts* vocant, de re apologetica optime meritae, quae ipso Domino Bandas accurante et regente prodiit. Sed nec his contentus, magnopere adlaboravit ad christianam institutionem rite et omnium collatis viribus tradendam. Nam inde ab anno 1940 praefectus est operi Catechismi in omnibus Americae Foederatis Statibus docendi. Pari etiam ardore toto hoc tempore erigendas curavit Confraternitates Doctrinae Christianae, quarum absolutissimum specimen iam ab anno 1932 dederat in suae Archidioeceseos confraternitate, quam fundaverat et rexerat. De catechistica institutione procuranda, deque ratione in illa observanda multos apparavit, proelo mandavit et viritim distribuendos curavit libellos. Eius investigationes de re paedagogica et de mediis adhibendis ad catechismum quod attinet, plurimi fiunt sive in America sive extra eam. In praesentiarum, adornatur italica versio nonnullorum operum catecheticorum eius, cura et studio Pont. Instituti Pastoralis. Inde etiam ab anno 1940, ob hanc exploratam peritiam, est moderator pro tota Foederatorum Statuum natione, catechisticae operositatis in Seminariis ordinandae, necnon catholicae iuventae regionalis Director. Est etiam, nunc temporis, Rector Seminarii Maioris interdioecesani S. Pauli - Minnesota (ab anno 1945), quod ab integro restauravit et ampliavit et S. Congreg. de Seminariis et Studiorum Universitatibus consultor (ab anno 1953). Cuius in scientia et apostolatu cum praeclara sint merita, Em.mus D.nus S.R.E. Card. Pizzardo, eum admiratus etiam exquisitissime affectum christiana charitate et liberalitate, praesertim erga regionalia Seminaria Italiae, nominavit Socium Ordinarium Pont. Academiae Theologicae Romanae, quo latius pateant profundiusque operentur eius praetiosae dotes viri praeclari tam in studiis quam in apostolicis inceptis, ad pleniorem Veritatis in mundo triunphum.

DIVINITAS

CONSILIUM ADMINISTRATIONIS

PRAESES

PETRUS PALAZZINI

S. Congregationis de Religiosis Subsecretarius

COETUS A CONSILIO

ANTONIUS PIOLANTI
Pont. Athenaei Lateranensis
Rector Magnificus

BERNARDUS RANSING
Congregationis a Sancta Cruce
Secundus Adsistens Generalis

HUGO LATTANZI
Academiae Camerarius

EDUARDUS HESTON
Congregationis a Sancta Cruce
Procurator Generalis

CONSTANTINUS VONA
Commentariorum « Divinitas » Sponsor

SALVATOR CANALS NAVARRETE
S. Congregationis de Religiosis
Officialis

Finito di stampare con i tipi della
Tipografica M. Coccia - S.r.l. - Roma
il 20 Giugno 1958

AQUINAS

RIVISTA DI FILOSOFIA

A CURA DEL PONTIFICIO ATENEO LATERANENSE

Anno I 1958 N. 1

COMITATO DI REDAZIONE: Achille Di Lorenzo, Giuseppe Graneris, Janusz Motylewski, Roberto Masi, Umberto Degl'Innocenti.

DIRETTORE: Giorgio Giannini.

ARTICOLI

Presentazione del Rettore Magnifico

C. Fabro, *Dall'ente di Aristotele all'« esse » di S. Tommaso.*
G. Giannini, *A proposito del «Thomas von Aquin und wir» di J. Hessen.*
U. Degl'Innocenti, *Una nuova prova dell'esistenza di Dio.*
R. Masi, *La costituzione atomica della materia.*

NOTE

G. Giannini, *Sull'autonomia dell'indagine filosofica.*
E. Nicoletti, *Il problema del valore.*

ANALISI DI OPERE

J. De Finance, *Existence et liberté* (G. Giannini); S. Breton, *Conscience et intentionnalité* (G. Giannini); J. Defever, *La preuve réelle de Dieu* (G. Giannini); R. Masi, *Struttura della materia* (E. Nicoletti); Id., *L'essere e la verità* (E. Nicoletti); C. Molari, *De Christi ratione essendi et operandi* (M. Bordoni); E. Castelli, *L'indagine quotidiana* (C. Molari).

Direzione e Amministrazione: Pontificio Ateneo Lateranense, Roma, Piazza San Giovanni in Laterano, 4.

Abbonamenti: Italia, L. 2000; Estero, L. 3500. Un fascicolo separato: Italia, L. 1000; Estero, L. 1500.

TEOLOGIA E VITA

III

EUCARISTIA

Il Mistero dell'Altare
nel pensiero e nella vita della Chiesa

a cura di

MONS. ANTONIO PIOLANTI

RETTORE MAGNIFICO DEL PONTIFICIO ATENEO LATERANENSE

PIANO DELL'OPERA

I. *L'Eucaristia nel pensiero*

1. Origini della fede Eucaristica.
2. Indagine teologica sul mistero Eucaristico.
3. Deviazioni dottrinali sul dogma Eucaristico.
4. Rapporti dell'Eucaristia con gli altri misteri della fede.
5. Apologetica dell'Eucaristia.

II. *L'Eucaristia nella vita*

1. Culto Eucaristico.
2. Spiritualità Eucaristica.
3. Legislazione Eucaristica.
4. Letteratura Eucaristica.
5. Arte Eucaristica.

L'opera, unica nel suo genere in tutta la produzione editoriale cattolica, è una vera summa *dottrinale, in cui tutte le parti sono solidali e armoniche, in modo da presentare una visione esatta e completa di quanto riguarda il Mistero Eucaristico. Questo volume a collaborazione europea, denso di contenuto, redatto in stile limpido e preciso, arricchito di numerosi riferimenti, costituisce un'opera di alto valore scientifico e nello stesso tempo accessibile ad una larga cerchia di lettori.*

I cinquanta illustri Collaboratori sono tutti specialisti nei rispettivi temi loro assegnati e molti di essi godono fama internazionale.

COLLABORATORI

AMORE, BARBIERO, BLASUCCI, BOUESSÈ, BOYER, CALLAEY, CAMELOT, CAPELLE, CARINCI, CASTELLINO, CATTANEO, CIAPPI, CRISTIANI, DOMENICALI, GIORDANI, GORDILLO, GREGORIO, GUZZETTI, HANSSENS, LAMBOT, LAURENTIN, LECUYER, MARIANI, MASI, MATTEI, MATTEUCCI, MICHEL, MISSAGLIA, ODOARDI, PALAZZINI, PANI, PARENTE, PENZO, PESCI, PHILIPS, PIOLANTI, PIZZORNI, PRÜMM, RAMBALDI, RINALDI, RUFFINO, SCHMAUS, SPIAZZI, STIERNON, TEA, VAN DEN EYNDE, ZANNI, ZANNONI, ZEDDA, ZIGROSSI.

(pag. XIV - 1232 — L. 6.500)

Desclée & C. - Editori Pontifici - Roma, Parigi, Tournai, New-York